ANUL XXXVII MARTIE-APRILIE 1947 Nr. 3—4

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

DIRECTOR: Prof. Dr. GRIGORIE T. MARCU

ORTODOXIA AZI

de

Diacon Dr. GRIGORIE T. MARCU
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

Ceva mai mult de o treime din populaţia planetei noastre mărturiseşte azi credinţa creştinească, iar o cincime dintre creştini aparţin Bisericii ortodoxe răsăritene.

Numeric, ortodocșii se situează aşa dar în urma romano-catolicilor şi a sumei fracţiunilor protestante. Constatarea aceasta este destul de recentă. Dl prof. Dr. T. M. Popescu, învăţatul titular al catedrei de istorie bisericească universală dela Facultatea de Teologie din Bucureşti, a aşternut-o într'o instructivă prelegere academică, tipărită sub titlul: „Ce reprezintă azi Biserica ortodoxă?" (Bucureşti, Tipografia Cărţilor bisericeşti 1941, p. 12).

Această superioritate numerică a marilor confesiuni eterodoxe — unica superioritate cu care se pot lăuda — explică în bună parte atitudinea lor inamicală faţă de Ortodoxia răsăriteană, care lua până bine de curând forme de dispreţ şi ocară.

Inţelegem să iertăm, cu creştinească iertare, şi dispreţul şi ocările fraţilor noştri din celelalte strâni, mai ales că dela violenţele cardinalului Hergenroether şi calomniile episcopului Ieremia Bonomelli până la amabilităţile dominicanului M.-J. Congar — care recunoaşte că Bisericii ortodoxe răsăritene nu-i mai lipseşte decât primatul papal (?!) pentru a fi desăvârşită — este aceeaşi distanţă ca între gro-

solăniile protestanţilor Albrecht Ritschl şi Adolf Harnack şi înţegătoarele aprecieri ale lui Fr. Siegmund-Schultze. Profesorii noştri de specialitate — T. M. Popescu (Bucureşti), M. P. Şesan (Suceava) şi T. Bodogae (Sibiu) — ne-au informat statornic şi complect, în studii, conferinţe şi comunicări ocazionale, despre această îmbucurătoare modificare de atitudine a cercurilor romano catolice şi protestante atât asupra cauzelor schismei dela 1054, cât şi asupra valorii Ortodoxiei în general. Din „obiect de cucerire" pentru papistaşi, şi din „obiect de curiositate istorică" pentru protestanţi, Biserica ortodoxă răsăriteană a devenit subit ceea ce a fost totdeauna în conştiinţa mărturisitorilor credinţei propovăduită de ea: trupul lui Hristos, rădăcină a creştinătăţii şi păstrătoarea fidelă a orânduirilor apostoleşti.

Reparaţia aceasta, care trebuia să se producă odată — să nu ne amăgim — este deocamdată un act de onestitate profesională a oamenilor de carte. Căutând de sârg adevărul în prăfuitele mărturii documentare ale celor trecute vremi, istoriografii şi teologii eterodocşi peste tot, nu puteau ocoli la infinit dreapta lui mărturisire.

Poziţia bisericii oficiale, a celei romano-catolice mai ales, a rămas neschimbată: Niciun amestec cu „Schismaticii". Pentru ea, Biserica răsăriteană continuă să rămână aceeaşi jinduită pradă, în planurile de dobândire a căreia alegerea mijloacelor nu joacă mare rol. Ofensiva romano-catolică este în plin marş şi este în continuare. Ea nu se fereşte să speculeze nici greutăţile prin cari trec Bisericile naţionale ortodoxe în vremurile de cumpănă de după un război istovitor ca cel prin care am trecut ieri-alaltăieri. Semnele intensificării subterane a acestei ofensive, au început să iese la iveală şi la noi. Prin şoapte meşteşugite transmise dela om la om — justificate abil, şi de fiecare dată, cu aşa zisa neputinţă de-a vorbi făţiş — Biserica ortodoxă română este defăimată fără osteneală, imputându-i-se mai ales vina de a fi pactizat cu anumite ideologii ostile crezului genuin al creştinătăţii.

Argaţii oficinelor specializate în uneltiri viclene şi în urzirea loviturilor piezişe, par a uita faptul deplin adeverit că Ortodoxia răsăriteană nu s'a sprijinit nicicând, şi niciunde,

pe o clasă socială, în paguba celorlalte. Pe ea o interesează toate păturile sociale, şi toţi oamenii, indiferent de condiţia lor, pentru că chemarea la mântuire a Evangheliei lui Iisus Hristos se adresează tuturora — şi nu numai unora.

Cât priveşte conservarea purităţii învăţăturii Bisericii genuine a lui Hristos, în această privinţă trebue să spunem fără trufie, dar cu toată energia creştinească ce ne însufleţeşte, că nu putem primi lecţii de comportare faţă de ispitele ideologiilor veacului de nicăeri — şi cu atât mai puţin dela aceia cari au cârpit mereu această învăţătură cu fel de fel de adaosuri şi corecturi omeneşti.

„Biserica ortodoxă din România — spunea cândva regretatul Nicolae Iorga — este înainte de toate Biserica României şi Biserica neamului românesc. Ortodoxia este la mijloc; de jur împrejur stă însă munca şi suferinţa noastră. Un popor poate părăsi întotdeauna ceea ce i s'a dat, dar *niciodată nu se va găsi un popor care să consimtă a părăsi ceea ce şi-a dat el însuşi*, suferind şi luptând".

Cei ce nutresc gânduri rele faţă de Ortodoxie în general, cei ce uneltesc împotriva Ortodoxiei româneşti în special, să ia aminte: Suntem preveniţi şi suntem gata, ca şi altă dată, să-i înfruntăm cu arme cari n'au dat greş nicicând.

RELIGIA ȘI CULTURA ÎN SLUJBA MELIORISMULUI

1. Problema antropologică, meliorismul. 2. Apelul la morală, artă, știință, filosofie și sport. 3. Unificarea valorilor culturale și întărirea sufletului prin religie. 4. Orientarea culturii. 5. Viitorul religiei și finalitatea culturii. 6. Judecata florilor.

de

Prot. Dr. ILARION V. FELEA
Profesor la Academia teologică din Arad

1. După ce Europa a fost scăldată în sânge, chinuită, desfigurată și ruinată de răsboaie și revoluții, după ce criticile împotriva culturii s'au înmulțit, după ce negația progresului moral a câștigat destui aderenți, după ce în lipsa unor principii conducătoare spiritul anarhic este în plină creștere, după ce mașinismul — semnul căderii în materialism — a ajuns la o desvoltare golemică, după ce s'a înmulțit numărul falșilor profeți și de aceea rătăcim și după ce toate valorile universale și etern valabile au fost rând pe rând contestate și scara lor răsturnată, este vremea să se pună în discuție, cu toată seriositatea și sinceritatea, problema antropologică, cea mai grea, cea mai complicată și mai neglijată problemă culturală.

Nobilarea plantelor, îmblânzirea ferocității fiarelor și protecția animalelor constitue pentru om probleme dintre cele mai vechi și mai importante. Chiar și defectele naturii fizice au început a se îndrepta. Se croesc drumuri peste munți, prin munți și peste ape, se inaugurează linii drepte de comunicație aeriană și subterană, se seacă mlaștinile, se îndiguesc râurile și mările, se plantează păduri pentru îmblânzirea vânturilor și se sapă canaluri pentru utilizarea pustiurilor, se înfrumusețează tot mai mult fața pământului. Numai omul se mai sfâșie în veacul al 20-lea cu ferocitatea care nu se întâlnește nici la fiarele cele mai sălbatice... Numai ameliorarea lui, de care totul depinde, întârzie mereu.

Problema antropologică s'a pus şi până acum în parte. Religia creştină o are în centrul ei. Numărul şcolilor şi al bibliotecilor a crescut extraordinar. Toţi miniştrii culturii, instrucţiei şi educaţiei din lume nu mai încetează cu legile, ordinele şi regulamentele care îndrumă activitatea didactică în şcolile de toate gradele şi categoriile. Toţi pedagogii neamurilor şi bărbaţii de stat aruncă mereu la lozinci, stabilesc sisteme instructive şi metode educative. Cu toate acestea problema antropologică, meliorismul, îmbunătăţirea omului, nu s'a pus în întregime, şi cu toată greutatea. S'a discutat numai parţial sau unilateral. Lipseşte principiul conducător, idealul luminător, forţa de coheziune care unifică ideile şi sufletele.

2. S'a făcut apel la *puterea conştiinţei.* Există în sufletul omului o mare şi misterioasă putere morală: conştiinţa. Ea lucrează în noi ca un înger păzitor şi ca un tribunal de judecată. Ca înger păzitor, ne şopteşte să facem binele şi să ne ferim de rău, iar ca tribunal, după ce am făcut o faptă, ne judecă. Dacă am făcut o faptă bună, „inima" ne laudă şi ne răsplăteşte; dacă am făcut o faptă rea, inima se tulbură, se nelinişteşte, ne mustră şi ne osândeşte, uneori chiar la moarte. Câţi oameni nu se sinucid, ca să scape de mustrările conştiinţei!... Paragrafii după care lucrează conştiinţa sunt cuprinşi în *morală*, adică în totalitatea normelor care cuprind poruncile, virtuţile şi datoriile prin care se desăvârşeşte viaţa omului. Cu toate acestea: câţi dintre oameni respectă cu sfinţenie aceste legi şi glasul conştiinţei, ca să înfrângă în ei pornirile patimilor rele şi astfel să devină mai buni?

S'a făcut apel la *lumina raţiunii.* Mintea este în om ca o regină care domneşte, ca un soare care luminează cărările vieţii şi ca o zeiţă din care se naşte *filosofia* — încercarea de a găsi o formulă de explicare a lumii, pentru ca din ea să se poată înţelege mai ales viaţa şi destinul omului — şi *ştiinţa*, cunoaşterea raţională a lumii. S'a spus şi s'a repetat de atâtea ori, că omul e destul să cunoască bine răul şi nu-l mai face, dar în realitate lucrurile nu stau tocmai aşa. Orgoliul şi egoismul întunecă mintea şi fac pe om să treacă peste judecăţile cele drepte

ale rațiunii sănătoase. Știința s'a industrializat și comercializat și-a ajuns la o desvoltare nemaipomenită. Puterea tehnică a mașinilor, de care se folosește omul, a crescut și s'a perfecționat încât a lăsat departe pe cel ce se folosește de ea. Mașinile s'au perfecționat și s'au desvoltat în chip monstruos, în vreme ce omul a rămas, din punct de vedere moral, un pitic, o făptură nefericită și, ori de câte ori i se dă ocazia, brutală din cale afară. Răsboaiele, revoluțiile, dictaturile, crimele, deportările și sinuciderile sunt tot atâtea dovezi că oamenii înfrâng foarte ușor judecățile rațiunii logice, de unde urmează că nici mintea, oricât ar fi de strălucită, nu este o frână destul de puternică împotriva instinctelor bestiale.

S'a făcut apel la *emoțiile sentimentului*. Pentru a mișca inima omului, cât și pentru a trezi și cultiva în conștiința lui bucurii alese și în mintea lui idei înalte, s'au zămislit *artele*, cele mai alese creații ale spiritului omenesc ajuns în contact — prin inspirație — cu spiritul divin. Dar nici sentimentul nu ne poate întări deajuns în lupta cu poftele și plăcerile vinovate. El este orb și emoțiile lui sunt de scurtă durată, ca focul de paie.

Insfârșit, s'a făcut apel la *forța voinței*, ca să înfrâneze patimile. Și ca voința să fie cât mai puternică, i s'a pus la îndemână *sportul*, educația fizică, totalitatea jocurilor recreative și instructive prin care se urmărește fortificarea corpului, asigurarea sănătății și sporirea vitalității. Că nici voința nu poate singură înfrâna patimile și josniciile, este un fapt pe cât de tragic pe atât de bine cunoscut din propria noastră experiență. Apostolul Pavel, un om de o voință exemplară, care a trecut în viață peste piedeci extraordinare și a propagat creștinismul dela Ierusalim și până la Roma, prin cele mai mari orașe din vremea lui, când a fost vorba de puterea voinței, a minții și a conștiinței omului, ca să biruiască trupul păcatelor, strigă ca un disperat: Om nenorocit ce sunt, cine mă va mântui de trupul morții acesteia, căci „nu fac binele pe care-l voesc, ci răul pe care nu-l voesc, pe acele îl săvârșesc" (Rom. 7, 19. 24). Experiența aceasta, dramatică, se repetă cu fiecare om, care încearcă să se facă mai bun numai prin puterea voinței.

Toate aceste apeluri, la conştiinţă, la raţiune, la sentiment şi la voinţă, cu alte cuvinte la morală, ştiinţă, filosofie, artă şi sport, *fără de religie*, sunt strigăte zadarnice, care au avut un singur ecou, un singur rezultat sigur: au desbinat fiinţa omului, au împărţit sufletul lui unitar şi l-au slăbit. A merge mai departe numai în direcţia aceasta, a specializării, fără a ţinea legătura cu întregul, însemnează a ne pierde pe drumuri care nu se mai întâlnesc.

3. Nici ştiinţa fără de conştiinţă nici conştiinţa fără de ştiinţă, nici arta fără de morală, nici morala fără de artă, nici sportul fără de minte, nici mintea fără de sănătate şi înţelepciune, nici una dintre ramurile culturii nu-şi poate îndeplini misiunea, fără a ţinea legătura organică cu întregul, cu rădăcina vie a sufletului unitar.

Forţa care unifică valorile culturale şi consolidează puterile naturale ale sufletului, este religia. Prin religie se readuc toate la un numitor comun: şi arta şi morala şi ştiinţa şi filosofia şi sportul, în vederea progresului. Religia polarizează şi cristalizează în jurul principiilor şi altarelor sale toate operele şi manifestările sufletului omenesc. Există o ştiinţă, o filosofie, o sociologie, o chimie, o biologie, o morală, o pedagogie, o estetică, o psihologie *creştină*, toate în spiritul larg al Evangheliei. Prin ele, filosoful, savantul, artistul, moralistul, sportivul, se îmbină şi se contopesc cu *credinciosul.*

Dacă uneori s'au întâmplat mici conflicte între religie deoparte şi filosofie, ştiinţă, arte şi sport de altă parte, acestea nu s'au întâmplat dintr'o aversiune declarată. Creştinismul osândeşte filosofia, ştiinţa, arta şi sportul când au apucat pe o cale greşită, îndărătnică, eretică şi ateistă, aşa după cum părinţii îşi mustră copiii neascultători când persistă în greşeli. *In fond,* între religie şi cultură nu există şi nu poate să existe aversiune sau contradicţie. Intr'un pasagiu de o rară pătrundere psihologică, I. P. Sf. Sa Mitropolitul Nicolae al Ardealului, în studiul despre „Religie şi cultură" (Revista Teologică, Sibiu 1907, p. 344), spune „...*Religia* nu poate fi contrară culturii, deoarece între religie şi celelalte bunuri spirituale-morale, care constituesc

fiinţa culturii adevărate, nu numai că *nu există nici o contrazicere internă*, dar trebue să existe *cea mai desăvârşită legătură prietenească*. Intre dispoziţia religioasă a omului, care este izvorul psihologic al religiei; între raţiunea omului, cu atribuţia năzuinţei spre adevăr, care este izvorul psihologic al *ştiinţei*; între conştiinţa morală a omului, cu atribuţia năzuinţei spre bine, care este isvorul psihologic al *moralităţii*; între năzuinţa omului spre frumos, care este isvorul psihologic al *artei*; între dispoziţia omului spre dreptate, care este isvorul psihologic al *dreptului*; — cu un cuvânt: între acele *puteri spirituale-morale* ale omului, din a căror bogăţie isvorăsc acele bunuri, care constituesc fiinţa culturii desăvârşite, nu există, şi — în starea şi desvoltarea lor normală — *nu poate* să existe nici o contrazicere internă. Puterile mari ale lumii sufletului omenesc, după organizaţia şi fiinţa lor, sunt orânduite ca să trăiască în pace şi bună înţelegere, spre mulţumirea şi fericirea omului, nu în certe şi răsboiu. *Sufletul omului trebue să fie o lume a păcii şi a dragostei, ca să se poată bucura de viaţă.* Prin urmare nici în tre*bunătăţile vieţii*, pe care le agoniseşte şi chiverniseşte lucrarea puterilor sufletului omenesc, adică între religie, ştiinţă, morală, artă, drept, etc., nu este permis să existe duşmănii şi învrăjbiri. Acel om, care pe toate le cultivă cu dragoste deopotrivă, în împreunarea şi sprijinul lor cel mai prietenesc, este într'adevăr om cult, cult în toată puterea cuvântului. De asemenea: acel popor care poartă grije de cultivarea *armonioasă* a tuturor acelor bunuri — potrivindu-le bine cu firea, cu caracterul, cu obiceiurile, cu limba şi cu aspiraţiile sale naţionale, cu un cuvânt: cu *individualitatea sa etnică*, — acel fericit popor, zic, şi-a întemeiat o existenţă şi o cultură naţională, sănătoasă şi trainică, acel popor cu un viitor de aur este chemat să îndeplinească o menire glorioasă în planul Providenţei dumnezeeşti". *De fapt*, în timpurile moderne nu putem să nu constatăm o oarecare despărţire între cultură şi religie. Cultura s'a îndreptat spre raiul pământesc, exclusiv spre raiul pământesc, exclusiv spre bunurile materiale, spre tehnică şi civilizaţie, şi de aci interese şi nenumărate conflicte între oameni. E o greşală, o spune tot I. P. Sf. Sa Mitro-

politul Nicolae, ca și aceea care susține că pământul e centrul universului și soarele se învârtește în jurul pământului. Cultura fără de religie e o cultură unilaterală, pseudocultură, care îngustează orizontul cunoașterii și sărăcește conținutul vieții sufletești. Trec peste omenire catastrofe tot mai mari și totuși nu ne reculegem și nu învățăm din lecțiile și experiențele ei. Căutăm un punct de echilibru și valori noui, stabile și eterne. Nu le vom găsi în afară de creștinism. Se cere revizuit fondul, sensul și scopul culturii moderne și pus de acord cu Evanghelia creștină, cu valorile religioase și morale, stabile și eterne, pe care le-a revelat Iisus Hristos. Prin creștinism se unifică valorile culturale și se fortifică puterile naturale ale omului.

Dar religia nu este numai un mijloc de întrepătrundere și de unificare a valorilor culturale, și de consolidare și solidarizare a sufletelor. Religia ne oferă și *remediul de echilibrare, ameliorare, armonizare și întărire a puterilor sufletești și trupești* în lupta lor cu instinctele și cu patimile deviate. Înainte de convertire, Saul a fost un rabin intelectual, raționalist, Ioan a fost un pescar visător, Luca un medic învățat, Petru un muncitor harnic, Iustin un filosof nemulțumit. După convertire, Pavel ajunge apostol devenit sfânt și martir, Ioan teolog, evanghelist și mistic neîntrecut, Luca evanghelist, Petru apostol și martir sfânt, Iustin filozof martir. Prin convertire, s'a produs în ființa lor o schimbare fundamentală, care echivalează cu o renaștere. A lucrat în sufletul lor o forță necunoscută, o putere divină, *energia harului*, care a sguduit până în temelii conștiința lor, a consolidat voința lor spre bine, a iluminat mintea lor spre adevăr, a îndreptat pașii lor pe calea virtuții morale și a dat astfel vieții lor un stil nou, un conținut ales, etic și estetic. A făcut din ei *oameni mai buni*, dovadă simplă și convingătoare că meliorismul este posibil. De astă dată nu mai întâlnim un Pavel învins de slăbiciuni și disperat, ci un caracter creștin îndreptat, nebiruit, optimist și conștient de adausul de forță pe care a primit-o prin convertire.

„Prin darul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt și harul lui, care este în mine, nu a fost înzadar" (I Cor. 15, 10).

Din colaborarea cu energia harului s'a născut *omul nou*, creştinul, apostolul neînvins nici de patimi, nici de moarte. Fără de har nu este mântuire (Efes. 2, 5. 8). După cum ochiul nu vede fără de lumină, tot aşa viaţă curată nu este fără de lumina harului. Cum străbate lumina şi căldura soarelui prin aer şi face cu putinţă viaţa, vegetaţia şi rodirea pământului, la fel străbate şi lumina şi căldura harului în viaţa sufletului nostru, ca să o inspire, întărească şi sfinţească. Cum ajută părinţii copiilor ca să se ridice şi să umble în picioare, aşa ajută harul ca să se întărească puterile slăbănoage ale sufletului şi trupului. Cum soarele nimiceşte microbii, harul nimiceşte păcatul şi întăreşte natura omului spre bine, aprinde în noi lumina minţii negreşelnice şi plăcerea inimii curate. Harul trezeşte conştiinţa, întăreşte virtuţile, sfinţeşte viaţa, consolidează puterile omului în vederea mântuirii, asigură triumful spiritului asupra matriei şi a binelui asupra răului. Fără colaborarea cu harul divin, sufletul omului se ofileşte, ca orice floare lipsită de căldura şi lumina soarelui. Fără har, vedem binele, dar facem răul; dorim desăvârşirea şi pe Dumnezeu, dar slujim materiei şi ne muncim neputincioşi în vâltoarea vieţii. Fără har, raţiunea e uscată, conştiinţa slabă, sentimentul rece şi voinţa moartă. Fără har nu ne putem mântui şi desăvârşi.

Astfel, prin harul divin şi prin toată fiinţa şi puterea sa, religia este melioristă, progresistă. Singurul evoluţionism la care aderează ea, fără rezerve şi fără condiţii, este meliorismul, teren nelimitat pe întinsul căruia religia devine cultură şi cultura religie. Când normele morale, principiile filosofice, lucrările ştiinţifice, creaţiile artistice şi jocurile sportive vor sta în slujba meliorismului, ca şi religia creştină, putem fi încredinţaţi că problema antropologică s'a pus bine şi îmbunătăţirea omului nu va întârzia să se arate.

Pe lângă lumina şi tăria necesară în slujba meliorismului, în luptă cu slăbiciunile firii omeneşti, *religia creştină ne mai arată că sensul şi scopul vieţii e fericirea eternă în comuniune de iubire sfântă cu Dumnezeu şi cu aproapele.* Nu este omul mai nefericit decât atunci când şi-a greşit ţinta, nici mai fericit decât atunci când şi-a împlinit scopul

vieţii. Fericirea e un scop împlinit; nefericirea tocmai invers, o catastrofă în drumul spre ţintă.

Religia creştină este temelia culturii şi a caracterului moral, doctrina cea mai clară şi mai sublimă despre viaţă şi despre caracter, întemeiată pe nenumărate exemple de sfinţi şi de martiri. Având pe Iisus Hristos de model, Biserica şi Evanghelia ca îndreptar, energia harului de ajutor şi fericirea nemuritoare ca scop al vieţii omului, creştinismul nu numai ameliorează, unifică şi solidarizează sufletele, dar joacă şi un rol important în orientarea culturii.

4. E necesar şi de o însemnătate crucială să ştim: care este sensul, încotro se orientează cultura. Pot fi două sensuri sau direcţii de orientare: o direcţie pragmatică, materialistă şi a doua spiritualistă creştină. Ca şi pământul, şi cultura are doi poli, de aceea se zice că e bipolară. Aceşti doi poli sunt divinul şi diabolicul. Cele mai alese creaţii culturale se spune pe dreptate că sunt sublime, divine, pe când creaţiile care duc la degradarea omului, aparţin diabolicului. Intre aceste două limite, între divin şi diabolic, oscilează toată cultura omenirii.

Orientarea culturii în direcţie pragmatică este un eres, o greşală care pregăteşte inevitabil moartea, sleirea şi mumificarea culturii. Cultura este opera spiritului; se naşte din spirit, se adresează spiritului şi trăeşte prin spirit. Când abdică dela acest privilegiu, trece dela esenţial la efemer, devine civilizaţie, tehnică, în slujba sensualismului hedonist. Din operă divină, ajunge o cultură falsă, maimuţărie, sluţenie, otravă, îndeletnicire materialistă, ca să sfârşească demonic în braţele morţii (finalitatea materialismului fiind zero).

Orientarea culturii în direcţia spiritualistă e singura orientare dreaptă, firească şi fecundă, din simplul motiv că spiritul inspiră ideile alese, imaginile frumoase, principiile generoase şi toate operele clasice, nu materia. Spiritul e creator, nu materia. Spiritul fecundează şi dinamizează cultura, nu materia. Adevărurile, virtuţile, certitudinile vin dela spiritul creator şi nemuritor, nu dela materia moartă şi inertă. Spre deosebire de fenomenele mecanice, care

sunt lipsite de finalitate, „fenomenele spirituale au o finalitate" (Lucian Blaga: Cultură şi conştiinţă, p. 20).

In privinţa direcţiei orientării culturii, clasicismul ne oferă criterii absolute. Noi nu ne putem orienta după toţi aventurierii şi negustorii de idei. Noi ne orientăm după clasicism. In clasicism avem *capodoperele*, pentru noi „criterii absolute" de orientare în mijlocul zăpăcelii şi anarhiei moderniste. Capodoperele sunt roadele neperitoare ale culturii. Ele ne vorbesc mai limpede prin autorii, prin conţinutul şi prin nemurirea lor, despre spirit nu despre materie, despre Dumnezeu şi nu despre diavol. Nu există capodopere născute din mlaştinile şi din mortăciunile demonicului, după cum nu există viaţă conştientă şi operă culturală din corpurile putrede. Viaţa se naşte din viaţă şi capodoperele culturii din capodopera spiritului divin şi etern. Cultura trăeşte în afară de materialism şi de maşinism. Poetul sau artistul nu crează cu ajutorul maşinii sau a materiei, care răstoarnă valorile, ci prin inspiraţia spiritului care le consacră. Nimic industrial, nimic tehnic, nimic materialist nu se află niciîn morală, nici în artă, nici în literatură, nici în poesie. Cultura trăeşte prin spirit, în spirit, pentru spirit.

Creştinismul totdeauna a militat pentru orientarea etică, spiritualistă, a culturii, singura autentică şi rodnică. Dacă de mult timp se vorbeşte insistent despre o criză a culturii şi dacă împotriva culturii actuale se înregistrează pretutindeni tot mai multe plângeri, acestea sunt îndreptăţite din pricina orientării greşite, luciferiene, materialiste a culturii. Când arta în creaţiile ei nu mai ţine seama de morală şi în direcţia aceasta nu mai poate crea capodopere nemuritoare, când ştiinţa îşi oferă serviciile ei operei de distrugere a culturii şi muncii omului, când filosofia a apucat atâtea direcţii încât nu mai ştii încotro să apuci, când sportul pretinde să devină singura preocupare culturală a oamenilor şi în fine când forţa armată a devenit singura care reglementează raporturile internaţionale dintre popoare, când strigă în gura mare că trăim din „cultul iluziilor", şi că trebue obligată cultura să se îndrepte spre „descoperirea spiritului", când trebue să recunoaştem că

omul a ajuns să fie „copleşit de convenţional", când se spune fără sfială că „morbul originalităţii" și „orgoliul nemăsurat" au viciat activitatea noastră intelectuală, când se constată că libertatea după care aleargă oamenii „este o anarhie şi o monstruositate", când se relevă că omul modern nu are niciun ideal, când se afirmă că nu cunoaştem cea mai importantă parte a sufletului nostru, „rezervorul imens de energii ascuns în străfundurile fiinţei noastre" (A. Dumitriu: Orient şi Occident), când se neagă făţiş valorile universale şi etern valabile — se răstoarnă fără a se înlocui cu altele, — când neliniştea şi disperarea cutremură tot mai multe suflete, când persoana omului este tot mai puţin respectată, când virtuţile sunt hulite și viciile intens lăudate şi propagate, când omul — deşi ştim atâtea despre el — e declarat „o fiinţă necunoscută", când „sfinţenia" şi toate principiile conduitei morale sunt batjocorite în loc să fie trăite, când singurul „adevăr" recunoscut este contestarea tuturor adevărurilor, — fără îndoială trebue să recunoaştem că ne aflăm pe o cale greșită și că o întoarcere la rostul şi la sensul adevărat al culturii este necesară.

Religia creştină militează pentru întoarcerea culturii dela eres la adevăr. V. Voiculescu tălmăcește înţelesul creştinismului ortodox în următoarele propoziții:

— „Ortodoxia trebue înţeleasă ca lumina cea albă, cea dreaptă: lumina principală. Sunt multe corpuri care produc schisma luminii ce le străbate. Aşa prisma, ca un Arie sau ca Luther, strâmbă razele și în loc de lumina pură, împrăştie spectrul ei. Alte corpuri opresc razele și nu lasă să treacă decât pe cele de o esență cu ele; rubinul nu împărtăşeşte decât razele roşii, raze schismatice.

„Adevăratul credincios este acela care recompune la loc, în el, lumina, aşa cum vine din cer".

Ca oamenii, care trăesc în lumina cea albă și dreaptă — cum vine din cer — să se înmulțească, trebue evident ca — fără întârziere — cultura să revină la misiunea sa esenţială, de a forma *oameni buni*, fiinţe nobile, nu fiare; *caractere morale*, nu monştri; *suflete curate*, nu animale sălbatice. Tot V. Voiculescu spune cu perfectă dreptate:

— „Ne ingeniem să construim necontenit mașini cu forțe din ce în ce mai mari, până la mii de cai putere.

Și nu ne gândim să facem oameni care să aibă măcar două, dacă nu o sută și o mie de suflete-putere.

Sau aceasta presupune o supra-stare omenească: starea de sfințenie"?

Suflete-putere, suflete bune, suflete sfinte, personalități creştine, iată idealul religiei și teleologia culturii sănătoase și adevărate. A. Schopenhauer are despre bunătatea inimii următoarele cuvinte de elogiu: „După cum torțele și focurile de artificii pălesc și se sting când răsare soarele, tot astfel și spiritul și geniul și însași frumusețea sunt aruncate în umbră și eclipsate de bunătatea inimii. Inteligența cea mai mărginită și urâțenia cea mai pocită, îndată ce sunt însoțite de bunătatea care vorbește din ele, sunt transfigurate, le învălue un fel de iradiere de frumusețe mai înaltă și încep a exprima o înțelepciune, față de care orice altă înțelepciune amuțește. Fiindcă bunătatea inimii este o însușire transcendentă: ea aparține unei ordini de lucruri care răspund mai departe și este incomensurabilă în raport cu orice altă perfecțiune. Când bunătatea locuește într'o inimă, o deschide atât de larg, încât ea cuprinde lumea toată, totul pătrunde în ea, nimic nu rămâne pe dinafară, căci ea identifică toate ființele cu sine însăși și le comunică tuturor indulgența, pe care omul nu o arată de obiceiu decât pentru sine".

Creştinismul nu poate concepe cultura în afară de sfințenie, nici progresul în afară de meliorism. Cultura e menită să trezească conștiințele, să lumineze sufletele, să samene bunătatea în inimi. Cultura trebue să fie triumful bunătății, al frumosului și al sfințeniei, peste toate formele sub care se înfățișază răul, urîtul și păcatul. Cultura trebue să fie, ca și religia, o revoluție permanentă, dar în domeniul spiritului, pentru detronarea idolilor, alungarea demonilor și ameliorarea oamenilor. Cultura trebue să asigure progresul, adică promovarea binelui, adevărului și frumosului, care se garantează prin fuziunea dintre tradiție, evoluție și revoluție.

Asffel înţeleasă şi orientată cultura, în sens creştin, — tocmai ceea ce lipseşte omenirii — criza ei, care prea mult se prelungeşte, va avea un sfârşit şi viitorul ei va fi încununat de glorie.

5. Nu putem cunoaşte surprizele şi tainele viitorului. Oamenii se întreabă: care este religia viitorului şi finalitatea culturii? Un fapt e sigur: *viitorul culturii este viitorul religiei.* Cultura se naşte, se desvoltă, ajunge la apogeu şi moare împreună cu religia. O religie nemuritoare asigură o cultură nemuritoare. Aşa ne învaţă istoria omenirii, din începuturi şi până astăzi.

Pentru noi religia aceasta nemuritoare este creştinismul. Religia creştină este religia viitorului, pentrucă în ea se cuprinde „partea cea bună", esenţialul.

Charles W. Eliot, în cartea sa despre „Religia viitorului", ne prezintă următoarele concluzii: „Religia viitorului va recunoaşte adevărul incontestabil din aceste fapte (faptele îndrumărilor trupeşti şi sufleteşti) şi ca o urmare ea va cinsti toate persoanele care prin viaţa lor au exemplificat şi apropiat de înţelesul semenilor lor idealul omenesc de bunătate şi bunăvoinţă. Ea va fi o religie a tuturor sfinţilor. In ea îşi vor găsi locul toate tradiţiile, toate poveştile referitoare la virtuţile şi excelenţa neamului omenesc. Ea va cinsti pe descoperitori, pe profesori, pe martirii şi apostolii libertăţii, ai curăţeniei şi ai dreptăţii. Ea va respecta şi va aduce laude tuturor fiinţelor omeneşti, care prin puterea şi blândeţea lor ne vor face să ne gândim la calităţile similare pe care noi le adorăm în Dumnezeu".

„Religia secolului al douăzecilea nu va fi însfârşit în armonie numai cu curentele seculare, care străbat cu atâta putere societatea modernă — cu democraţia, cu individualismul, cu idealismul social, cu dorinţa fiecăruia de a se educa, cu spiritul investigator al timpului, cu înclinarea pe care o avem cei de azi către tot ce este nou, cu lupta în favoarea medicinei preventive, cu progresele făcute în timpul din urmă în domeniul eticei, comerţului şi industriei, — ci ea va fi de acord şi cu adevărata învăţătură a lui Iisus, aşa cum o găsim în Evanghelie. Invăţătura Lui va atinge în chipul acesta, în religia cea nouă, punctul

culminant al realizării ei. Religia cea nouă nu va fi, cu alte cuvinte, decât întruparea cea mai desăvârșită din toate, a învățăturilor lui Iisus Hristos (Trad. V. I. Bărbat, p. 44 și 78).

Principiile fundamentale ale creștinismului au depășit timpul și aparțin veșniciei. Ele au pentru totdeauna o importanță supremă și decisivă. Niciodată omenirea nu se va putea lipsi de virtutea iubirii — valoarea cea mai înaltă — ca să se amelioreze, și de energia harului — puterea cea mai sfântă — ca să se mântuiască. Iubirea lui Dumnezeu, dragostea aproapelui, sfințirea și desăvârșirea sufletului constitue esențialul religiei și al culturii de astăzi și de totdeauna.

In omenire, fiecare popor are misiunea unei orhestre și fiecare om e chemat să fie un artist. Pentru ca în concertul neamurilor să se poată obține premiul cel dintâi, fiecare artist e dator să-și perfecționeze calitățile până la potența maximă, astfel ca el să cânte mai frumos. Pentru ca noi să cântăm mai bine, noi trebue să ne ameliorăm și perfecționăm mai mult. Ca omenirea întreagă să cânte o armonie divină în onoarea Creatorului, e datoare să se amelioreze și perfecționeze. Viitorul culturii e în funcție de meliorism, de efectul până la care poate ajunge opera de îmbunătățire și perfecționare a omului. Imbunătățirea și desăvârșirea omului — care e nelimitată — aduce cu sine progresul omenirii, care deasemenea e nelimitat.

In înțelesul acesta se lămurește și finalitatea culturii, tot în funcție morală și în asemănarea cu teleologia religiei. Finalitatea creștinismului este *viața* bună, fericită și eternă. Finalitatea culturii este *perfecțiunea* absolută și eternă, întruchipată în ființa iubitoare a lui Dumnezeu.

„Fiți desăvârșiți, precum și tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este", ne îndeamnă Mântuitorul (Mat. 5, 48). Fiți buni, generoși, iubitori și perfecți, ca Dumnezeu. Aceasta este ținta, măsura maximă și limita ultimă a meliorismului. Cât mai sus, cât mai liberi, cât mai buni, cât mai aproape de Tine, Doamne...

Melior... Excelsior...

Prin urmare, istoria culturii adevărate începe cu religia, merge într'un sens și paralel cu ea, ca la sfârșit iarăși să se întâlnească, pentru a nu se mai despărți niciodată.

In genere, întreagă problema religiei, cât și problema culturii, prin *iubirea creștină* se desleagă. Prin *iubirea lui Dumnezeu* Creatorul, Pronietorul, Mântuitorul, Sfințitorul și Judecătorul lumii, înțelegem religia. Prin *iubirea aproapelui* avem metoda educativă, calea de a cultiva, îmbunătăți și perfecționa omul, până la asemănarea lui cu Dumnezeu. Iubirea — virtutea în care se rezumă esența creștinismului — este cheia fermecată, mijlocul divin prin care pătrundem în sanctuarul religiei și în tainele inimilor, cea mai bună metodă educativă prin care oamenii pot deveni mai buni și mai fericiți, cea mai puternică forță de ameliorare umană, cel mai bun program social și cel mai autentic ideal cultural...

Acesta este, în fine, răspunsul nostru la întrebarea: De ce e bună religia și de ce se cuvine să o respectăm, să o iubim, să o trăim și să o apărăm din convingere și până la moarte?

Religia creștină desleagă — prin revelație — enigma și destinul lumii, al omului și al sufletului;

Religia creștină descopere sensul și scopul vieții, care e fericirea în comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu aproapele;

Religia creștină ameliorează omul;

Religia creștină lărgește orizontul vederii spirituale și sporește patrimoniul moral și cultural al omenirii;

Religia creștină e temelia culturii și a caracterului moral;

Religia creștină unifică valorile culturale și solidarizează sufletele;

Religia creștină susține progresul și orientează cultura spre bunătate și nemurire — motive suficient de ponderoase ca să ne identificăm cu principiile, rosturile și idealurile ei, în fond comune cu ale culturii.

Dumnezeu vrea, prin religie și cultură, să ne facă mai buni, mai iubitori, mai fericiți; să reprezentăm în lume

mai mult adevăr, mai multă nobleţă, mai multă virtute şi frumuseţe morală. Că de aceea Tatăl a creat lumea, Fiul şi-a vărsat sângele pe cruce pentru noi şi Duhul Sfânt ne împărtăşeşte darurile sale sfinţitoare şi mântuitoare...

6. Bineînţeles că în opera de îmbunătăţire morală şi spirituală, care e cea mai dificilă şi mai importantă dintre toate, joacă un rol hotărîtor libertatea şi răspunderea omului. Trebue să ştim că în faţa lui Dumnezeu, noi oamenii trăim sub „legea slobozeniei", sau în termeni mai noui, sub regimul libertăţii de conştiinţă. Dumnezeu ne-a creat şi ne-a lăsat să trăim făpturi libere, pentrucă fără libertate nu este nici fericire, nici bine nici rău, nici răsplată nici pedeapsă, nici iad. Viaţa fericită, atât pe pământ cât şi dincolo de moarte, nu poate să existe fără de libertate. Şi lucrul acesta este uşor de înţeles. Noi în viaţă atâta mulţumire simţim, câtă libertate avem. Cât muncim, cât creiem, cât trăim în libertate, atâta bucurie şi atâta merit avem. De aceea Dumnezeu, în interesul propriei noastre mulţumiri şi fericiri, ne-a creat liberi şi ne respectă libertatea. Aşa se întâmplă că oamenii ţin mai mult la libertate decât la viaţă, şi de aceea, atunci când am făcut un lucru bun, ne bucurăm de el, fiindcă ştim că e copilul nostru, rodul ostenelilor noastre, meritul nostru, lauda noastră, vrednicia noastră, creaţia noastră. De pildă, e meritul nostru că mergem la biserică, e bucuria noastră că ne rugăm, e folosul nostru că cerem şi primim ajutorul harului dumnezeesc, e vrednicia noastră oricând facem un lucru bun. Nimeni nu ne poate sili nici să ne rugăm, nici să ne mântuim. Hotărîrile acestea se iau liber. Astfel, libertatea este răspântia dela care începe dreapta şi stânga, binele şi răul, fericirea şi durerea, răsplata şi pedeapsa, cerul şi iadul. Incât relele din lume nu vin dela Dumnezeu, ci dela om. Omul, făptura liberă, e cauza binelui şi a răului din lume; el e creatorul răului, ca şi al binelui în jurul său, pentrucă e lăsat de Dumnezeu, cum am spus, în interesul propriei lui fericiri, liber.

Dar cum a ajuns omul din libertate la atâta rău, cât este în lumne? Uşor: a folosit libertatea fără simţ de răspundere. Văzându-se că e liber, omul a socotit că nu

mai are să dea seama nimănui de faptele sale. Apostolul spune: Toate îmi sunt slobode, dar nu toate de folos; toate îmi sunt slobode, dar nu toate zidesc. Omul a crezut că în libertate are dreptul să și dărâme, să facă orice. Și astfel a trecut dela libertate la anarhie, închipuindu-și că slobozenia lui e fără de margini și fără de nicio răspundere. Aici este începutul tragediei. Vrem să ne bucurăm de darul și demnitatea libertății, fără să mai răspundem pentru faptele noastre. Ceea ce nu se poate, deoarece *libertatea implică răspunderea.* Ceea ce semănăm, aceea culegem; și cine seamănă vânt, culege furtună (Prov.) Putem face ceea ce vrem, căci suntem liberi — iubirea e liberă, generositatea e liberă și ura e liberă — dar numai atunci ne mântuim și progresăm, când răspundem pentru sentimentele, gândurile, cuvintele și faptele noastre, sau după cum spunem în rugăciune, când dăm *„răspuns bun* la înfricoșata judecată a lui Hristos".

Poporul român, care a asimilat o bogată cultură creștină, biblică și bisericească, prezintă judecata din urmă în aceste versuri, care se pot aplica și creațiilor culturii:

Foaie verde grâu mărunt,
Câte flori sunt pe pământ,
Toate merg la jurământ;
Numai spicul grâului
Și cu vița vinului
Și cu lemnul Domnului
Sboară 'n naltul cerului
Stau în poarta raiului
Și judecă florile
Unde li-s miroasele.

Grâul și vinul sunt elementele din care se pregătește hrana nemuririi: Sfânta Cuminecătură. Lemnul Domnului ne duce cu gândul la cruce, la simbolul creștinismului și al culturii mântuitoare.

Toate vin la judecată; și florile pentru miroasele lor. Cu atât mai mult oamenii pentru sufletul lor și neamurile pentru cultura lor.

Numai sufletele bune și operele zămislite și isprăvite sub semnul crucii, în farmecul iubirii și prin energia harului divin au garanția salvării și siguranța nemuririi.

FILOSOFIA ANTICĂ PEDAGOG SPRE HRISTOS[1]

de

Preot Dr. NICOLAE TERCHILĂ

Profesor la Academia teologică „Andreiană"

In direcţia indicată de Socrate caută adevărul marele său ucenic *Platon* (427—347 î. H.) El se înalţă la ideea curată despre spirit, ca principiu suprem al realităţii şi despre o *lume a valorilor ideale, spirituale.* In cugetarea sa pleacă dela contrastul care există între cunoaşterea cu ajutorul simţurilor, a lumii văzute, şi cunoaşterea lumii nevăzute sau ideale, cu ajutorul raţiunii pure. Lumea ideilor primeşte la el o interpretare metafizică. Ideile sunt, după părerea lui Plato, fiinţe cari există în lumea cea mai presus de simţuri şi formează prototipurile lucrurilor din lumea văzută.

Concepţia lui idealistă, reduce realitatea la un singur principiu, cel spiritual. Doctrina lui, cu roade atât de bogate, se formează în două direcţii, şi anume prin împreunarea ideologiei platonice ca învăţătură despre suflet, preluată din teologia orfistă (în „Phaidon" şi „Phaidros") precum şi prin împreunarea ideii despre bunul suprem cu „Logos"-ul lui Anaxagoras (în „Philebos"). Ambele linii converg pe urmă în teologia lui Plato, precum rezultă din opurile „Timaios" şi „Nomoi". In teologia lui ideile se contopesc cu fiinţa spirituală a lui Dumnezeu, care este creatorul şi conducătorul lumii; cu sufletele celor buni, cari seamănă cu Dumnezeu.

Noi vom încerca să cunoaştem — în măsura în care se poate într'un tratat atât de scurt — învăţătura lui Plato despre suflet, despre ideia bunului suprem, care ne face accesibilă şi părerea lui despre Dumnezeu şi creatură; şi

---

[1] Urmare dela p. 41.

pe urmă etica lui idealistă. In acest tablou sumar al filosofiei marelui cugetător se va reliefa mulţimea de idei, cari în măsură mai mare sau mai mică seamănă cu ideile creştine, pentru a căror primire au pregătit sufletul lumii vechi.

In opul său „Phaidon" Plato încearcă să dovedească *nemurirea sufletului* cu ajutorul ideologiei sale. După părerea lui, orice cunoaştere este o amintire (anamnezis) a ideilor pe cari sufletul le-a văzut în starea sa de preexistenţă (de aici numele de „idee" care vine dela grec. εἴδω (ὁράω) = a vedea), pe cari însă după încorporare le-a uitat. Prin reflexiune și dialectică pot fi readuse acestea în lumina conştiinţei, nu însă în claritatea lor primordială; prin urmare sufletul trebue să fi avut o existenţă superioară înaintea întrupării sale. Acestei preexistenţe în mod necesar are să-i corespundă o existenţă şi după moarte.

Sufletul, partea nevăzută din om, este înrudit cu ideea, care deasemenea este nevăzută şi în veci identică cu sine. Această asemănare se arată în liniştea plăcută pe care o simte sufletul când cugetă, cu alte cuvinte când se ocupă cu ideile.

Cât timp stă sufletul împreună cu trupul, menirea lui este să stăpânească trupul şi această facultate o şi posedă. Dacă acest suflet corespunzător firii sale divine va rămânea neîntinat de corp şi va tinde neîncetat spre adevăr, poate nădăjdui o reîntoarcere la cel asemănător lui, la cel nevăzut, dumnezeesc, nemuritor şi înţelept. Aici îl aşteaptă o viaţă fericită în nemijlocita apropiere a zeilor. Aici va fi scutit de greşală, de patimă, de scârbă şi întristare. Iar acel suflet, care se lasă târît în tina păcatului, în poftele trupului, consideră ca adevărate şi plăcute numai ale trupului şi urăşte cele spirituale, unul ca acela va rămânea şi după moarte în cele trupeşti. Acel suflet va rămânea legat de lutul de care s'a lipit şi va fi osândit să umble ca o umbră nenorocită printre morminte până ce, mânat de pofta trupului, al cărui rob a fost, iarăşi se va întoarce în trup. Acest corp va fi, după gravitatea păcatului, animal răpitor, măgar, câine, albină, furnică sau om. Intre zei ajung numai sufletele acelora cari au rezistat ispitelor trupului şi viaţa întreagă au însetat după mântuire şi purificare prin filosofie şi s'au hrănit meditând asupra adevărului divin.

In urmă ne prezintă Plato argumentul principal pentru nemurirea sufletului. Sufletul face parte din idea vieţii. Deoarece idea vieţii nici când nu dispare, nici în contrarul său nu se preface, la fel şi sufletul care formează o parte constitutivă a acestei idei, este neperitor, nemuritor. Din acest argument rezultă că sufletul, după părerea lui Plato, este însuşi principiul vieţii, care toate le pune în mişcare. Câtă vreme corpurile cari sunt mişcate se nasc şi dispar, acel care toate le mişcă nu poate să dispară, căci atunci toate s'ar opri, cerul şi pământul s'ar nimici. Dacă sufletul este principiul mişcării, în mod necesar rezultă că nu poate fi nici creat, nici muritor.

Cum se împreunează această fiinţă spirituală cu trupul? Această întrebare o lămureşte poetul-filosof prin următorul tablou: Sufletul se poate asemăna cu un vizitiu, care mână doi cai înaripaţi. Vizitiul este raţiunea, iar cei doi cai sunt voinţa şi poftele.

Acest tablou simbolizează stăpânirea raţiunii asupra voinţei şi poftelor. El ne prezintă totodată şi forma cea mai caracteristică a cugetării eline, în care raţiunea are o dominaţiune absolutistă. Filosofia elină aştepta dela raţiune rezolvirea tuturor problemelor vieţii. Ea era chemată să suplinească şi religia. Incapabilitatea raţiunii întru îndeplinirea acestui rol preaînalt ne-o dovedeşte seria nesfârşită a concepţiilor de viaţă, cari din cauza insuficienţei se dărâmă rând pe rând, ca pe ruinele lor să se înalţe concepţia creştină, în care locul prim îl ocupă inima-iubirea, lăsând locul al doilea raţiunii.

Sufletul cel din ideologia platonică ia parte la procesiunea zeilor în univers. El tinde să se ridice până la înălţimea cerului, unde poate vedea nemijlocit adevărul, frumosul, dreptatea, bunătatea şi toate cele dumnezeeşti.

In această tendinţă însă adeseori este împiedecat de simţuri (calul cel rău), care greoaie fiind îl trag la pământ. De aceea numai puţin poate vedea din adevăr, şi stăpânit de răutate şi uitare cade la pământ, unde trebue să îmbrace haina unui trup omenesc. După măsura în care a văzut adevărul, sufletul intră într'un trup de filosof, sau

prieten al muzelor, sau rege, sau bărbat de stat, sau negustor, sau medic, sau artist, sau meseriaş, sau econom, sau sofist, sau demagog, sau în urmă într'un trup de tiran.

Plato continuă cu o nemaipomenită bogăţie de fantezie zugrăvirea vieţii sufleteşti. In această descriere greu se poate face deosebire între partea simbolică şi între convingerea filosofului.

După scurgerea celei dintâi vieţi pământeşti, *sufletele ajung în faţa judecăţii, unde se va răsplăti fieştecăruia după faptele sale.* Pe cele bune le va aştepta o viaţă fericită în ceruri, cele rele vor merge în locurile de osândă sub pământ. După o mie de ani, ambele categorii îşi vor putea alege din nou o viaţă pe pământ şi vor îmbrăca trup. Acele suflete cari îşi aduc aminte de cele văzute la procesiunea zeilor în ceriuri şi însufleţindu-se de cele văzute, se lapădă de cele josnice şi rămân la cele dumnezeeşti, aripile lor vor creşte şi se vor întări din nou, aşa că la trei mii de ani se vor putea întoarce în cer, unde vor primi binecuvântarea desăvârşirii.

Precum vedem din cele mai sus expuse, coborîrea sufletului în trup este cauzată de o păcătuire intelectuală, de o slăbiciune (uitarea) a părţii sale raţionale şi de stăpânirea simţurilor. Raţiunea, voinţa şi simţurile sunt cele trei părţi inegale ale sufletului, cari-l însoţesc în toată viaţa lui pământească.

In opul său „Timaios" *sufletul* este zugrăvit ca o fiinţă simplă, curată, raţională, *creatura nemijlocită şi chipul Dumnezeului creator.* Aici nu se coboară în trup pentru greşala proprie, ci dintru început are destinaţia să însufleţească un corp. După intrarea în trup îi cresc sufletului raţional instinctele şi poftele şi se leagă de el ca nişte anexe străine în viaţa pământească. După moarte însă se vor desface acestea de suflet. Prin urmare nu sufletul întreg este nemuritor, ci numai partea spirituală a sufletului raţional, care face parte din viaţa dumnezeească. Nimicirea acestuia nu ar corespunde cu voinţa creatorului său. *Astfel înrudirea, legătura nemijlocită cu Dumnezeu a spiritului raţional omenesc este cel mai puternic argument pentru nemurirea sufletului.*

Miturile orfice despre suflet sunt spiritualizate prin împreunarea lor cu ideologia platonică, iar prin asocierea lor cu idea morală divină sunt încorporate într'un sistem de cugetare teleologic.

In opul său *Phaidon*, Plato ne expune estetica şi morala sa. El ne dovedeşte că un lucru îşi primeşte valoarea din participarea sa la idea frumosului sau a binelui. Ideile formează întreolaltă o scară de valori superioare şi inferioare. In fruntea lor stă idea valorii supreme, idea binelui. Omul de valoare supremă este acela care cunoaşte sau al cărui suflet stă în legătură nemijlocită cu idea binelui suprem. Idea binelui suprem este cauza generală a tot ce este bun şi frumos pe pământ. Plato identifică idea binelui suprem cu Duhul dumnezeesc, care este cauza creatoare, făcătorul binelui şi al frumosului.

Iată cum se ridică spiritul grecesc dela concepţia naturalistă a filosofilor ionieni la o concepţie curată, spirituală, în care Dumnezeu este Duh curat, care are putere creatoare şi care — precum rezultă din ideologia lui Plato — este şi scop suprem al existenţei. *Dumnezeu este idea sau Duhul adevărului, Dumnezeu este idea sau Duhul binelui suprem, Dumnezeu este idea sau Duhul vieţii,* sunt gândurile unui filosof păgân ale cărui idei corespunzătoare în concepţia creştină le găsim cuprinse în frumoasa noastră rugăciune: „Impărate ceresc, Mângăitorule, Duhul adevărului, carele pretutindenea eşti şi toate le împlineşti, Vistierul bunătăţilor şi Dătătorule de viaţă, vino şi te sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte pe noi de toate întinăciunea şi mântuieşte *Bunule* sufletele noastre".

La Plato aflăm bazele unei teologii speculative în care se strâng într'o unitate: cosmologie şi ontologie, metafizică şi etică. Această teologie o desvoltă mai departe în opurile sale „Timaios" şi „Nomoi", în cari expune învăţătura sa despre crearea şi conducerea lumii.

Universul este născut, pentrucă este corp văzut sau perceput cu simţurile. Tot ce a luat fiinţă trebue să aibă o cauză. Pe Părintele creator al universului a-l afla este foarte greu lucru, iar dacă l-am aflat este cu neputinţă a-l face înţeles de toţi. Un fapt însă este absolut sigur:

Părintele bun şi desăvârşit a creat lumea aceasta frumoasă şi desăvârşită după un anumit plan, care numai de raţiunea pură poate fi înţeles.

Ce a determinat pe creator să creeze opera sa? Pentru această întrebare Plato are un foarte frumos răspuns: Dumnezeu a fost bun şi într'o fiinţă bună nu se produce nici când invidie. Fiind el liber, a voit ca pe cât se poate toate să-i fie asemănătoare. Aceasta este originea cea mai verosimilă a lumii. Deoarece Dumnezeu a voit ca toate să fie cât se poate de bune şi nimic să nu fie rău şi aflând lumea văzută într'o mişcare haotică, a creat ordine, a făcut-o mai bună. Văzând însă că o operă raţională este mai frumoasă decât una lipsită de raţiune şi fiindcă raţiunea fără suflet nu poate exista, a dăruit sufletului raţiune şi l-a aşezat în trup. Aşa s'a născut lumea ca o fiinţă însufleţită prin Providenţa divină. Ea este unicul chip văzut al lumii desăvârşite şi nevăzute. Ea este chipul văzut al ideii binelui suprem, a cărui identitate cu Duhul lui Dumnezeu şi aici se certifică. *Dumnezeu a făcut lumea după chipul şi asemănarea sa.*

Mai departe descrie cum a făcut Dumnezeu lumea din cele patru elemente: foc, apă, aer şi pământ şi i-a dat forma cea mai desăvârşită a sferei, punând-o în mişcare rotativă. Prin toate aceste dispoziţii a făcut din ea o divinitate fericită. Dar şi sufletul, care avea să însufleţească şi să stăpânească materia, l-a format Dumnezeu din un amestec bine proporţionat al ideilor şi al spaţiului. Aşa a devenit sufletul cea mai nobilă creatură. Când a văzut Tatăl, care a creat universul, cum se mişcă şi cum viază acesta şi cum a devenit un chip văzut al zeilor eterni, adică al ideilor, i-a plăcut şi s'a bucurat. In bucuria lui a hotărît să facă universul şi mai asemănător lui şi a dat naştere timpului ca unui chip al veşniciei.

Pentru producerea timpului şi împărţirea lui a format soarele, luna şi cele cinci comete. Toate acestea, ca şi universul, erau corpuri însufleţite, al căror drum era prescris de Dumnezeu. După aceea a format din materia cea mai strălucitoare, din foc, stelele, cari nemişcate, sau ca fiinţe vii, divine şi neperitoare, învârtindu-se în acelaş spaţiu, rămân în veci.

Pământul l-a așezat în centrul universului ca zeu păzitor al nopții și al zilei. Pe urmă a poruncit zeilor și fiilor de zei ca imitând activitatea zeului principal, să umple lumea cu creaturi vii de tot felul. Aceasta s'a întâmplat în modul următor: Din acea substanță spirituală din care a fost creat spiritul universal (Logosul), au fost semănate părticele, Loghii spermatici, seminali, germinali, pe pământ și pe stele. Astfel de părticele spirituale au fost plantate și în trupul muritor al omului.

In urmă este descrisă crearea omului, al cărui ***suflet rațional este de origine divină*** și locuiește în cap. Celelalte părți sufletești mai inferioare, mânia și pofta, au fost anexate de zeii inferiori și plasate în piept și în pântece. Astfel omul este parte de origine divină, parte de origine pământească. Patria lui adevărată și scopul suprem al năzuințelor sale este lumea cea cerească, pentru că de aceea poartă capul în sus.

(Va urma)

FENOMENOLOGIA ACTULUI RELIGIOS

de

Prof. Dr. PETRU REZUŞ
Profesor la Academia teologică din Caransebeş

Actul religios este coborît între fenomene printr'unul din elementele necesare stabilirii unui raport permanent subiectiv empiric, adică prin om, căci termenul major al raportului, care este Dumnezeu, nu poate fi coborît în fenomenologia cosmică. Neputinţa coborîrii Divinităţii în fenomenologia religioasă este de structură logică, înainte de a fi ontologică. Dumnezeul creştinilor este în aşa fel conceput, încât el nu poate fi cuprins de fenomenologia empirică, iar dacă este cuprins, atunci nu mai este un Dumnezeu atotperfect şi absolut creştin, ci vreo oarecare creaţie imperfectă a filosofiei contimporane.

Fenomenologia religioasă îmbrăţişează, astfel, tot ceea ce este de origină umană şi intră în constituirea religiei subiective, considerată ca raport liber şi conştient între Dumnezeu şi om. Religia obiectivă, care cuprinde un complex întreg de dogme, norme şi fapte, rezultate din exercitarea acestui raport permanent, este o stare statică, de depozitare, de sedimentare, a actului religios.

Ceea ce pe noi ne interesează, în primul rând, este actualizarea fenomenului religios în sufletele şi în conştiinţele noastre, spre a-l prinde în întreaga sa curăţie genuină şi plenară; doar mai apoi şi cu totul secundar vom face şi cuvenitele insistenţe asupra fenomenologiei istorice, statice, potenţiale, a religiei creştine, cât şi a religiilor necreştine în general. Fenomenologia religioasă este, astfel, o creaţie şi o manifestare a omului, pricinuită de atitudinea ce-a luat-o şi ce-o ia faţă de supranatural, faţă de transcendental.[1]

[1] O. Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München-Kempten, 1922, p. 12 sq.

Această fenomenologie nu este stearpă şi fără rod, produsă de necesităţile evoluate ale sufletului omenesc, inventată de om sau născută de societate; ea este valorificată de prezenţa divină, care s'a coborît în centrul ei, revelându-se. Numai acea fenomenologie religioasă este cea adevărată şi merită a fi studiată, a cărei inimă arzătoare este revelaţia supranaturală.

Oricare altă fenomenologie religioasă, născută de atitudinea omului — integral sufletească — faţă de Divinitate, care n'are corectiv revelaţional, nu are pentru noi decât valoarea secundară a oricăror alte manifestări psihice umane, care însă n'au expresivitatea genuină, lipsindu-le cauza primară de naştere şi de centralizare a lor spre principiul suprem al oricăror fenomene religioase.[1]

In centrul fenomenologiei religioase creştine stă, deci, supranaturalul revelat divin, faţă de care omul se manifestă permanent prin raporturile sale libere şi conştiente. Supranaturalul revelat este o realitate care coordonează şi fructifică acţiunile religioase umane, fără a le lăsa în golul unei iluzionări colective, ca în celelalte religii necreştine, sau a le suspenda de cerul mohorît şi înşelător al unor concepţii despre lume şi viaţă care nu au recunoaştere şi aprobare divină.

Elementul esenţial al fenomenologiei creştine este, astfel, radical deosebit de toate celelalte elemente ale fenomenologiilor filosofice şi religioase. Acest element primordial există şi-şi impune norma sa absolută de gândire şi viaţă individului, care trebue să acţioneze într'un anumit mod, concretizat în ceea ce se cuprinde în complexitatea termenului „creştin".

Avem, astfel, în creştinism, o fenomenologie religioasă direcţionată, faţă de fenomenologiile filosofice difuze, care se pretind autentic sufleteşti şi libere.

O libertate, însă, care nu este prin nimic stânjenită nici în creştinism, deoarece actul religios este pe deplin liber şi conştient al omului, chiar şi atunci când el se

[1] Vezi cum se tratează sentimentul religios la: M. Ralea şi St. Bârsănescu, *Psihologie*, Craiova, Scrisul Rom., 1938, p. 75 sqq. şi: E. Baudin, *Cours de psychologie*, VIII éd., Paris, J. de Gigord, 1937, p. 478 sq.

produce constant sub umbra unui supranatural care există şi şi-a exprimat voinţa sa.

O fenomenologie autentic sufletească, deoarece numai în creştinism actele religioase au corespondentul lor real, care este Dumnezeu, deci au şi valorificarea lor reală, conformă cu puritatea lor de manifestare psihică.

Prin aceste precizări indispensabile, sperăm a nu ne fi îndepărtat de adevărata accepţiune filosofică a fenomenologiei, cum ne-am depărtat, involuntar, de subiectul propus spre rezolvare.

Fenomenologia religioasă creştină este şi rămâne fenomenologie produsă numai de omul creştin, în raport empiric cu Divinitatea. In creştinism, Divinitatea este o realitate personală care există. Ea rămâne însă, în sferele sale înalte, deşi direcţionează, cu voia sa, acţiunile omului. Fenomenologia creştină este, deci, autentic naturală şi liberă, iar studiul ei este singurul care, după stabilirea acestor termeni, va rezolva-o, stabilind unele rezultate care vor putea fi însuşite şi de filosoful pur, dar şi de credinciosul fervent.

In privinţa aceasta încercările n'au lipsit. Ele au fost multe şi s'au soldat, majoritatea, cu soluţii unilaterale, sau de-a-dreptul greşite şi dezastruoase.

O parte, adică, şi aici şi-au făcut tabără o mulţime de teologi, al căror nume nu-l personalizăm, într'atât este de multiplicat de scrierile în speţă ortodoxe, rom.-catolice şi protestante, a căutat soluţia fenomenului religios numai în afara omului, numai în Dumnezeu, ancorând orice ajungeri numai în fiinţa Sa.

Omul, prin unghiul acesta unilateral de vedere, a dispărut cu totul, ca o cantitate neglijabilă, cu raţiunea sa cu tot, cu sufletul său, cu libertatea sa. Unde şi unde, doar, se mai întâmplă câte-o catastrofă logică, în calea acestor teologi, care nu mai ştiu ce să facă cu „libertatea omului", atunci când rezolvă câte o problemă favorită pentru unilateralitatea lor mărginită: providenţa, păcatul strămoşesc, răul, etc. etc.

Atunci soluţiile forţate abundă, dar toate sunt în defavorul personalităţii omului, care iese schilodită de aceşti

adepţi fanatici ai unui supranatural stăpân absolut al raportului religios, care se întâmplă între doi, dar nu există decât unul, mare, copleşitor, ce-şi impune voinţa sa, revelată şi codificată în dogme şi canoane.

Situaţia adevărată însă nu este aceasta. Apoi această stare de lucruri nu place oricăror individualităţi umane. Ea a făcut epocă odinioară în Biserica creştină, când fanatismul şi bigotismul obscurantist predestinaţianist, maniheic şi bogomilic, erau în stare de potenţă, aşa că teologii acelor vremuri au putut exagera puterea divină până la o autentică teroare, ca în Testamentul Vechiu, în care Domnul războaielor, Savaot, era un Dumnezeu autoritar şi neîndurat. Noul Testament, însă, respectă omul. Un adevărat cult al acestei fiinţe mărginite începe cu Domnul nostru Iisus Hristos, care revendică pentru om tot ceea ce astăzi formează gloria civilizaţiei şi culturii umane: libertate, egalitate, fraternitate, dreptul la proprietate, la bună stare materială, la muncă, la fericire, etc. etc.[1]

In astfel de condiţii, când omul Testamentului Nou scăpa de sub tiranii de veacuri, cum putea el fi supus unei alte tiranii supranaturale, mai totale, mai apăsătoare?

Nu! Religia creştină este religia libertăţii depline.

Fiecare-şi poate lucra mântuirea sa într'un mod liber şi personal, fără imperialisme eclesiastice, sau supranaturale. Norma de lucru mântuitor este unică, libertatea este deplină. Liber este omul a-şi însuşi norma de viaţă creştină, sau a o lepăda. Liber este a călători pe drumurile însorite ale religiei creştine, sau a apuca pe căile întunecate ale pierzării.

Norma şi dogma creştină, însă, sunt inflexibile. Ele au fost aşa hotărîte de Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ca cele mai perfecte mijloace de educare şi de perfecţionare umană.

In faţa existenţei lor, omul nu mai poate invoca libertate, deoarece însăşi structura sa mărginită îl opreşte dela astfel de veleităţi exagerate. Omul, adică, nu mai poate

---

[1] Vezi eminenta lucrare, care conturează omul cel nou, a lui: Prof. univ. Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, Seria teologică, 1941, p. 212 sqq.

pretinde să fie absolut liber şi să-şi stabilească el dogmele şi normele de viaţă revelate, deoarece nu este în stare de aşa ceva.

Au dovedit-o aceasta secolele lungi de încercări zadarnice de a se mântui, fără ajutorul revelaţional, şi-o mai dovedesc şi astăzi sistemele multiple filosofice, care nu pot înlocui niciodată revelaţia supranaturală creştină.

O altă parte, însă, de astădată populată mai cu seamă de filosofii tuturor veacurilor, al căror nume îl vom personaliza odată cu sistemele ce le aparţin, au căutat soluţia fenomenului religios numai în interiorul omului, adică numai în om. Aceştia sunt fenomenologii.

Noutatea lor este destul de discutabilă. Dar titulatura lor este contimporană. Este însă destul să ne oprim puţin la protestantism, pentru ca toate atitudinile posibile faţă de fenomenul religios şi toate exagerările să apară prezente.

Căci protestantismul este când fenomenolog exclusiv, duşmănind supranaturalul, începând chiar cu liberul examen al reformatorilor, sau este solofideist prin excelenţă, renunţând la raţiune şi la natura umană, cum procedează, cu un fanatism sentimental, teologia dialectică modernă a existenţialiştilor.

Fenomenologia religioasă, care caută rezolvarea religiei numai în om, naufragiază pe ape şi mai îndepărtate decât cele ale teologilor supranaturalişti unilaterali, deoarece la cei dintâi omul exista ca o cantitate presupusă aposterioric, în timp ce la aceştialalţi Dumnezeu dispare în adâncul difuz al unei conştiinţe neexplorate pe deplin, al unei intuiţii încă nestăpânită pe deplin, al unei *„apologii fenomenologice"* nesistematizată pe deplin... Iată diferenţa tragică între cele două partide ce s'au ostenit şi se mai ostenesc încă cu rezolvarea fenomenului religios.

Se cuvine, astfel, a expune câteva sisteme fenomenologice moderne[1] şi apoi a sintetiza, din punct de vedere creştin, concluziile noastre.

---

[1] Vezi alte sistematizări la: H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1930, p. 6 sqq.

Să începem cu părintele fenomenologiei moderne, cu filosoful *Edmund Husserl.*

In lucrarea sa epocală: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* apărută în 1913,[1] Husserl își expune teoriile sale, dela care mai apoi au plecat o serie întreagă de alți filosofi fenomenologi, între cari mai însemnați sunt: *Scheler, Heidegger* și *Hartmann Nicolaus.* Fenomenologia își circumscrie câmpul observațiunilor sale numai la datele intuiției, adică la fenomene, prin care vrea să explice noțiunile.[2] Metoda este, deci, regresivă. Fenomenologia nu pleacă dela cercetarea procesului de cunoaștere, al cărui studiu este caracteristic întregei filosofii raționaliste și empiriste, ci pleacă dela lucrurile reale, dela lumea fenomenală, folosind intuiția. Printr'un progres noțional fenomenologic special, Husserl preconiza adâncirea cercetărilor până la perceperea sau intuirea esenței — *Wesenschau* — și obținerea unei concepții fenomenologice de viață — *Wesensanschauung.*[3] Pe temelia așezată de Husserl va clădi concepția sa fenomenologică religioasă abea filosoful *Max Scheler,* în lucrarea sa renumită: *Die Stellung des Menschen im Cosmos,* în care rezolvă problema religiei *(Probleme der Religion),* din punct de vedere fenomenologic.[4]

Principiile fenomenologice husserliene sunt aplicate sentimentului religios, căruia Scheler i-a descoperit caracterul intențional și elementele esențiale, care sunt valorile.[5]

Pe ajungerile sale personale fenomenologice, Scheler va încerca apoi să construiască o religie naturală, prin care să împace cerințele vitale ale religiei creștine, cât și pe cele ale raționalismului modern. Pentru Scheler, și aceasta este foarte mult, religia creștină nu este o simplă evoluție a unor sentimente oarecare, nici o simplă creație individuală, ori o formă socială a unor necesități colective, ci un raport al omului cu Divinitatea, filosoful recunoaște

[1] Ediția a treia apărută în 1928. Citările le facem după ea.

[2] *O. c.* p. 20 sq.

[3] *O. c.* p. 80, 140 sq.

[4] Darmstadt, 1928.

[5] W. Schmidt, *Max Schelers Phänomenologie der Religion,* Freiburg, 1924, p. 183.

deci, elementul supranatural ca existent, iar scopul religiei este, tot după el, mântuirea, scop care nu există la majoritatea filosofilor, pentru cari noţiunea unui păcat şi a unei mântuiri este inexistentă.[1]

Actul religios este, însă, după Scheler, un act la fel cu oricare altul, autentic şi spontan, de exemplu, ca şi actul percepţiei.[2] Acest act religios este incoruptibil cu vreun alt act, astfel că el nu poate fi transformat în altceva. Din incoruptibilitatea actului religios ia naştere universalitatea religiozităţii, care, pretutindeni, din punct de vedere fenomenologic, este aceeaşi. De aici maxima celebră scheleriană: *„Der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der Gebildeten"*.[3]

Acest *„Dumnezeu popular"* al lui Scheler era puntea de legătură între raţionalismul excesiv al unor filosofi ca *I. Kant, Hegel, Scheling*, ori *Schopenhauer*, şi poziţiile ireductibile ale religiei revelate creştine. Din punct de vedere fenomenologic, Scheler reduce rostul religiei numai la acte sentimentale psihice, refuzându-i complet orice pretenţie raţională de-a explica lumea.

Actul religios este însă constitutiv sufletului uman şi permanent, aşa după cum sunt şi alte acte sufleteşti, ca bunăoară atenţia, memoria, gândirea, percepţia, etc. etc. El se caracterizează prin tendinţa sa spre supranatural şi mulţumirea sa numai prin categorii divine, faţă de care reacţionează strict individualizat. Dumnezeul fenomenologic, care satisface cerinţele psihice ale omului, se poate identifica, prin intuirea esenţei sale, ca un Dumnezeu personal şi infinit, creator şi pronietor al lumii. Principiul creaţiunii este numai Divinitatea absolută, iar motivul este dragostea creştină.[4]

Metafizica scheleriană este o metafizică creştină, care răspunde, în cadrele revelaţiunii divine, tuturor întrebărilor mari pe care le ridică cunoaşterea şi existenţa.[5]

---

[1] *Die Stellung d. Menschen i. C.*, p. 16

[2] Cf. F. Kreppel, *Religionsphilosophie Max Schelers*, München, 1927, p. 30 sq.

[3] *Ibidem, passim.*

[4] *Ibidem.*

[5] Vezi precizările teologiei rom. catolice în legătură cu filosoful M. Scheler: Przywara, *Religionsbegründung*. Max Scheler. 1926, p. 6

Ontologia actului religios și fenomenologia sa era prin Scheler amănunțită până la cele mai mici și umbrite cute; mai lipseau însă insistențe speciale asupra structurii sale, pentru ca fenomenologia religioasă să fie desăvârşită.

Prin filosoful *Martin Heidegger*, fenomenologia religioasă structurală avansează. Originea actului religios zace, după Heidegger, în teamă — *Angst, Sorge, angoisse.*

Teama este fenomenul universal, care ridică ființa umană pe un plan de existență cu totul nou și caracteristic, iar această teamă genuină este pricinuită de moarte.

Explicând moartea, filosofia lui Heidegger devine ceea ce vrea el să vedem prin titlul lucrării sale principale: *„Sein un Zeit"*,[1] filosofie a existenței, filosofie a vieții și a morții.

In moarte nu ne poate înlocui nimeni, ci suntem tributari cu toții și cu ce avem mai scump, cu ființa noastră, suntem ființe îndreptate spre moarte: *„Sein zum Tode"*.

Prin moarte valorificăm tot ceea ce am fost și punem punct final la tot ceea ce am mai fi putut deveni. In teama de moarte, deci, zace groaza primară a ființei umane. Educarea voluntară a acestei temeri îndreaptă ființa umană spre o eliberare din ghiarele groazei de moarte, spre *„eine Freiheit zum Tode"*. Dincolo de moarte este neantul, iar frica de moarte implicit este o frică și de neant.[2]

Iată structura originară a fenomenului religios, căci omul dela frică, dela Angst și Sorge, a plecat spre supranatural, unde și-a ancorat toate temerile în ființa absolută și infinită divină.

Actul religios își are, prin Heidegger, explicată și geneza sa fenomenologică în interiorul complex al individualității umane.

De fapt, cu Heidegger, fenomenologia religioasă și-a atins punctul său suprem de evoluție. După el, fenomenologia degenerează în sistemul filosofic al lui *Nicolai Hartmann.*

---

[1] Halle, 1929.

[2] *Sein u Zeit*, p. 20 sq.

Fenomenologic prin esență, acest filosof însă se eliberează de orice supranatural. Chiar supranaturalul *„als ob"* îl incomodează, de aceea fenomenologia sa religioasă exclude pe Dumnezeu *„ab initio"*. Procedura aceasta apriorică este cunoscută în filosofia nietzscheiană, dar ea devine categorică la N. Hartmann: *„Der Gott ist tot"* — Dumnezeu a murit.[1]

Fenomenologia lui Hartmann este, astfel, o fenomenologie desbrăcată de orice supranatural. Ea este naturală până în cele mai intime resorturi ale sale și de aceea este autentic păgână, fiindcă n'are niciun element creștin în ea. Ori, fără elemente creștine, orice fenomenologie religioasă nu-și are explicația definitivă, ea putându-se raporta tot așa de bine oricărei alte religii de pe glob. Creștinismul singur îmbină ambele elemente constitutive ale raportului religios — Dumnezeu și omul — într'un tot unitar.

In creștinism, Dumnezeu conduce, prin revelația Sa, iar omul i se supune liber și conștient. Proporțiile și atribuțiile nu sunt depășite nici de Dumnezeu, nici de om. Omul nu încalcă domeniul supranatural, prin umanizări nepermise, dar nici Dumnezeu nu desființează naturalul omenesc, abătând voia liberă a omului spre alte căi, decât cele socotite de om ca potrivite și legitime desvoltării sale personale.

Sinergismul acesta „theo-antropic" este ideal reprezentat în persoana dioprosopică a Domnului nostru Iisus Hristos, în care firea umană, supunându-se principiului divin, nu și-a pierdut nici una din însușirile și caracteristicile sale umane, ci din contră și le-a păstrat absolut intacte, așa după cum au precizat sinoadele ecumenice dela Efes și Chalcedon. După Scheler și Heidegger se vor mai ivi câțiva filosofi sporadici, entuziasmați de fenomenologia religioasă, ca *G. van der Leeuw*, care scrie opera sa capitală: *„Einführung in die Phänomenologie"*, apărută în 1925, dar alte noutăți nu mai aduc, căci ceea ce era de demonstrat se isprăvise prin lucrările epocale ale predecesorilor.

---

[1] Cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, II Aufl. Berlin, 1925, p. 51 sq.

Mai rămăsese doar un aspect minor al fenomenologiei religioase, anume cel *social*, dar și el își primește soluția de maiestru curând.

Actul religios se traduce, în extern, prin cult și morală. Cultul și morala sunt formele sociale ale fenomenologiei religioase, care exteriorizează, în societatea organizată, concepțiile superioare ale diferitelor individualități umane.

Fenomenologia religioasă socială depinde, astfel, de puritatea și autenticitatea actului religios, cu atât mai superior cu cât stă într'un raport mai direct și mai intim cu Divinitatea.

Deplin convins și sincer în actele sale religioase interne, omul se exteriorizează în public, el se duce la biserică, se roagă, dă eleimosină, face fapte morale.

Prin aceste manifestări fenomenologice sociale, omul vrea să intre într'un contact tot mai strâns cu Divinitatea. El influințează totodată într'un mod salutar și asupra conștiințelor semenilor săi, din sânul aceleiași societăți.

Este natural, deci, ca aceste fenomene religioase sociale să aibă o importanță excepțională în planul soteriologic colectiv, cât și'n cel social. Numai așa se explică nașterea măreață a acelor opere religioase sociale, care fac și astăzi admirația întregii lumi civilizate, opere născute la jarul dragostei creștine și călite pe greul drum al renunțărilor și suferințelor de tot felul, de care este plină istoria multimilenară a creștinismului.

In acest punct de intersecție, fenomenologia merge mână în mână cu *experiența istorică religioasă*, care studiază trecutul omenirii, din punct de vedere psihologic empiric, încercând a surprinde ființa religiei din cercetarea trecutului și prezentului omenirii. (Vezi: *W. James*,[1] *G. Wobbermin*,[2] *K. Jaspers*).[3]

Am ajuns, astfel, la sfârșitul expunerilor noastre, când se cuvine ca alături de cele anticipate în decursul acestui studiu, să sintetizăm câteva concluzii finale.

---

[1] *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, deutsche Bearbeitung von G. Wobberminn, IV Aufl., Leipsig, J. C. Hinrichs Verlag, 1925.

[2] *Das Wesen der Religion*, II Aufl., 1925; *Religionsphilosophie*, Berlin, 1924.

[3] *Die Psychologie der Weltanschauungen*, III Aufl. 1925.

Ele nu sunt nici grele de făcut şi nici forţate, ci răsar organic din expunerile precedente.

Creştinismul este religia absolută, care cuprinde cele mai perfecte posibilităţi spirituale integrative.

Fiecare creştin îşi are viaţa sa personală spirituală rezolvată definitiv în creştinism. Oricât de complex ar fi actul sufletesc religios al fiecăruia, el îşi află liniştire şi mulţumire în cadrele concepţiilor superioare de viaţă ale religiei creştine.

Fenomenul acesta integrativ este caracteristic numai creştinismului, care se întemeiază pe dragostea vie şi nemuritoare. Numai în creştinism, oricare individualitate umană este cuprinsă, cu toate imperfecţiunile şi mesianismele sale, după cum numai în creştinism oricare individ, cu cele mai diferite necesităţi de ordin spiritual, se poate încadra până la dispariţia sa totală.

Aşa se explică de ce vedem în creştinism fenomenul curios al încadrării, în inima sa largă, atât a individului nefericit, plin de desnădejde neagră, cât şi a celui fericit, plin de exuberanţa cea mai debordantă.

Posibilităţile acestea integrative ale creştinismului soluţionează fenomenologia religioasă, unind fenomenul natural al actului religios cu supranaturalul revelat al unei Divinităţi personale şi reale.

Actul religios, cu întreaga sa fenomenologie, îşi află, astfel, revărsare organică în matca unitară a supranaturalului divin.

CUM A AJUNS ŞAGUNA VICAR ŞI EPISCOP IN ARDEAL

de

Preot Dr. TEODOR BODOGAE
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

Se ştia pân'acum din studiile lui N. Popea şi I. Lupaş că A. Şaguna a fost numit în Iunie 1846 vicar, iar în Februarie 1848 episcop al Ardealului, mai ales în urma intervenţiilor Mitropolitului Iosif Raiacici. Scrisorile dintre cei doi ierarhi publicate de S. Dragomir şi pe care le-am tradus mai sus,[1] ne dau şi ceva indicaţii mai sigure în această privinţă. Nu se cunoşteau însă argumentele, de care s'a servit în favorul lui Şaguna, Mitropolitul sârbesc. Ori, iată că, datorită amabilităţii prof. Şt. Lupşa, care ne-a pus la dispoziţie un număr de còpii de pe actele luate din arhiva de Stat din Viena, se poate azi cunoaşte şi acest amănunt.

Pentru cine a citit cu atenţiune corespondenţa lui Şaguna cu Raiacici şi va vedea apoi rapoartele acestuia către Consiliul de Stat, dar mai ales înţelegerea dintre el şi cancelarul ardelean Josika, fapte pe care acesta şi le va însuşi, va reeşi clar, pe de-o parte statornicul sprijin acordat de Mitropolitul sârb, iar pe de alta dibăcia deosebită a lui Şaguna de a furniza lui Raiacici date şi sugestii precise precum şi, în fine, superioara înţelegere şi purtare de grijă a ierarhului Andrei pentru atât de năpăstuita Biserică ardeleană. Desigur că Raiacici accentua în intervenţiile sale canonicitatea sistemului de întregire a episcopiei ardelene, căci, spune el, în Biserica greacă nimeni nu poate ajunge episcop fără aprobarea Mitropolitului (St. Archiv Nr. 3063/19 Iunie 1847). Cancelaria aulică va limita însă drepturile jurisdicţionale pe care şi le aroga Raiacici şi respectând „opinia dominantă din Ardeal" propune alegere, iar nu

[1] Vezi p. 66 urm.

numire. Desigur schimbând clauza din 1809 în sensul ca şi din afara Transilvaniei să se poată pune candidatură. Aşa a intrat Şaguna în ternar, iar odată ajuns aici a fost uşor lui Raiacici şi Josika — desigur pe baza pregătirii superioare şi a meritelor excepţionale ale lui Şaguna — să-l propună pentru episcopat.

Nu putem da aici decât un singur raport din 5 Mai 1846, şi acesta fragmentar. Vom publica aiurea toate aceste 11 acte în text original. Deocamdată rămânem la noutăţile şi precizările pe care ni le dă acesta singur (între altele şi un vicariat al lui Şaguna în Vârşet în 1842).

Staats-Arhiv Nr. 2173/1846

Raportul vicepreşedintelui Cancelariei aulice transilvane din 19 Aprilie 1846 privitor la numirea unui vicar pentru episcopia ort. vacantă a Transilvaniei.

Prezentul raport al Cancelariei Aulice din 2 Aprilie a. c. cuprinde, conform celei din 27 Noemvrie 1845 (Pr. 6514) următoarele trei puncte principale:

1. Aprecierile Guvernului privitoare la candidarea în postul de vicar al numitei Biserici.

2. Informaţii privitoare la întrebarea dacă şi în ce măsură a fost îndatorat răposatul episcop greco-neunit Moga faţă de „Fundus instructus" al Episcopiei respective şi a da socoteală de banii colectaţi de el sau adunaţi pe altă cale pentru dotarea Seminarului greco-neunit şi ce pretenţii de acest fel mai stau încă neplătite.

3. Datele cerute din loc mai înalt asupra modalităţii de alegere a Episcopului greco-neunit în Transilvania.

In ce priveşte primul punct, adică propunerea pentru postul de vicar, acesta a fost solicitat de următorii:

1. *Moise Fulea.* Intr'o cerere înaintată ulterior Cancelariei aulice ardelene (Nr. 2174/2077—1846), acesta afirmă că după terminarea cu bun succes a studiilor filosofice şi juridice şi după audierea în decursul anilor 1811—13 în Viena a cursurilor teologice, încă în acelaş an 1813 a fost numit în postul de director al şcolilor neunite din Ardeal şi de prim asesor al Consistoriului sibian, iar prin majoritate de voturi şi protopop al protopopiatului II al Sibiului, îndeplinindu-şi totdeauna această întreită însărcinare spre mulţumirea tuturora, ba încă având pe lângă acestea şi profesura la institutul candi-

daţilor de Teologie, acum ajungând în al 32-lea an de activitate în folosul patriei; că el cunoaşte perfect afacerile şi problemele consistorialiceşti, că adeseori încă pe când lipsea răposatul episcop Moga, dar mai ales dela moartea acestuia din 29 Octomvrie 1845 a prezidat totdeauna şedinţele Consistorului, că apoi şi în viaţa cetăţenească şi-a împlinit datoriile sale, crescându-şi fiii ca cetăţeni folositori statului şi trăind cu soţia sa totdeauna în deplină cuviincioşie şi, în fine, că în întreg clerul neunit din Ardeal nu se află nimeni care să-l depăşească prin vechime în serviciu sau prin alte merite.

2. *Ioan Moga*, titular al protopopiatului I al Sibiului şi profesor de Teologie, afirmă în cererea sa că în 1816 a fost ales ca profesor de teologie de către adunarea respectivă a clerului, apoi că în 1827 a fost numit asesor consistorial, încredinţându-i-se referada specială în problemele matrimoniale, iar în 1830 a fost înaintat ca protopop, arătându-se totdeauna vrednic de această întreită slujbă ce i s'a încredinţat, că despre conduita morală şi fără pată în vremea acestor 30 de ani de serviciu poate aduce mărturia întregului cler român, apoi că în decursul îndelungatei sale activităţi şi-a câştigat destule cunoştinţe şi experienţă în conducerea trebilor administrative bisericeşti, că e încă într'o vârstă destul de viguroasă de 55 ani, că se dedică întru totul misiunii şi că-şi dă seama şi de problema situaţiei politice a clerului său în cadrul celorlalte confesiuni şi în sfera de jurisdicţie politică a statului.

3. *Ioan Popasu*, prim-protopop al Braşovului spune în cerere că prin numirea sa, administrarea sumelor fundaţionale şi ale Fondului instructus — care acum, datorită influenţei pe care o exercită asupra lor rudele răposatului episcop, membrii actualului Consistoriu, este foarte stingherită — ar putea fi cel mai bine asigurată, că în urma puternicei influenţe pe care Consistoriul o exercită asupra alegătorilor lipsiţi de cultură uşor s'ar putea ca neamul familiei Moga să câştige partida, că, apoi, după terminarea în Ardeal a studiilor pregătitoare a urmat teologia la Universitatea din Viena şi conform bunelor mărturii ale Magistratului braşovean şi ale Comandantului militar suprem din Transilvania, el şi-a îndeplinit totdeauna datoria sa fie ca slujbaş public, fie ca preot şi protopop, că stăpâneşte perfect limbile germană, maghiară, greacă, latină şi valahă, pe lângă acestea fiind versat şi în limba ebraică, franceză, italiană şi engleză, că e dotat cu o voinţă puternică, fiind în floarea vârstei şi crezând că va corespunde cerinţelor legate de postul solicitat.

Guvernul ardelean fixează candidaţia acestor 3 candidaţi la vicariatul respectiv în ordinea următoare:

I. Moise Fulea.
II. Ioan Moga.
III. Ioan Popasu.

Intâi de toate, cancelaria aulică aduce la cunoştinţă că sub Nr. 1610/1846 i-a fost înaintată în numele clerului neunit din Ardeal un denunţ — e adevărat, nesemnat — în care răposatul episcop Moga e acuzat de delapidarea (Unterschlagung) unei însemnate sume de bani destinată ridicării unui Seminar teologic, iar asesorii consistoriali Fulea şi Moga, rude ale episcopului Moga, de delapidarea unei părţi din lăsământul episcopal. In sensul preaînaltului „bilet de mână" din 9 Martie 1792 (Pr. 1379) şi al art. 24 din 1791, de a nu se lua în seamă anonimele, Cancelaria ardeleană crede că nu trebue anexate la acte astfel de lucruri, totuşi a găsit de bine că n'ar putea să nu le aducă la cunoştinţa Maj. Voastre.

In afară de faptul pomenit, cancelaria observă, în legătură cu cei 3 candidaţi propuşi de guvern următoarele:

După datele cunoscute, ea nu poate, la dreptul vorbind, socoti ca deplin îndreptăţit pe nici unul din cei trei pentru acest important post, mai ales având în vedere împrejurarea, că răposatul episcop n'a avut grija cuvenită pentru ridicarea culturală a clerului şi poporului. Pe de altă parte, însă, iarăşi nu s'ar putea tăgădui că cei dintâi doi candidaţi, contra cărora nu ne-a parvenit nici o plângere, şi-au câştigat destul de serioase cunoştinţe în privinţa problemelor consistorialiceşti şi că par vrednici de tot respectul unei slujbe atât de îndelungate. Abstrăgând de faptul că Fulea e căsătorit — ceea ce ar putea fi o piedică pentru episcopat, dar nu pentru vicariat — nici o altă piedică nu mai stă în calea numirii celor doi, că după lichidarea fondului seminarial în cel al lăsământului răposatului episcop, ar putea fi scoşi din cauză, deşi după urgenta rezolvare a acestor chestiuni băneşti nu s'ar putea conchide cu toată siguranţa că ar fi fost cu totul streini de ele.

Privitor la cel de-al treilea candidat, Ioan Popasu, Cancelaria observă că de fapt el a dat lăudabile dovezi de promovare a culturalizării poporului şi a clerului, că e devotat şi credincios faţă de autorităţi şi că a câştigat atât încrederea poporului, cât şi deplina mulţumire a Magistratului braşovean, primind recomandaţii dela acesta şi dela comandantul trupelor imperiale din Ardeal. Totuşi, el abia a

pășit în vrâsta bărbăției, n'are practică în afacerile administrative bisericești și nici experiența și cunoștința oamenilor și a împrejurărilor, cari se cer în astfel de post, fapt pentru care ne temem că ceilalți doi candidați, cari îl depășesc prin anii serviți și prin dibăcia în administrație, ar intriga împotriva lui, ceea ce ar cauza cele mai triste urmări pentru cler și popor.

... „Greutatea de a afla printre băștinașii Ardealului un preot destoinic a administra dieceza greco-neunită a îndemnat pe vice-președintele Cancelariei aulice Baronul Josika — fără a călca independența de orice influență mitropolitană străină în care se află credincioșii greco-neuniți ai Ardealului — de a lua legătură verbală în această privință, în vederea unui vrednic păstor al Bisericii, cu Arhiepiscopul și Mitropolitul de Carloviț, pe atunci tocmai prezent în Viena. In urma acestei convorbiri directe, s'a plâns apoi Rajacici că el n'a fost întrebat în legătură cu ocuparea episcopiei vacante și se exprimă împotriva alegerii de episcop din neamul celui răposat. Din cuprinsul acestei alăturate scrisori reiese că chiar de pe când încă trăia răposatul episcop Moga, domnea în Biserica neunită a Transilvaniei, dezordine, bunul plac și simonie, Moga însuși nefiind deplin conștient de înalta sa situație și lăsându-se condus de cei din jurul său și mai ales de numeroasele sale rudenii. Pentru a veni în ajutorul acestei triste împrejurări, ar trebui să se aleagă ca păstor al Bisericii cel mai vrednic. Dar cum s'ar putea aștepta din partea acestui cler alegător, ca ei să cunoască însușirile pe care trebue să le poseadă un bun episcop sau vicar, pentru a putea alege apoi pe cel mai vrednic dintre preoți? Abstrăgând faptul că o astfel de alegere (a unui preot de mir) e împotriva prevederilor bisericești, abia 10 din cei 80 de alegători și-ar putea da bine seama de chemarea ce o au de a servi în primul rând binele Bisericii. Alegerea lui Moga a dovedit-o îndeajuns. Dreptul de alegere s'ar fi acordat Valahilor ardeleni numai din gelozie față de Sârbi, întrucât Arhiepiscopul Putnic a propus, în lipsă de candidați vrednici dintre valahi, tot Sârbi. Dar și astăzi abia s'ar afla în tot Ardealul 3 persoane care să se distingă de ceilalți prin cultură și cunoștințe, dintre aceștia nici unul care să nu sufere de vreo mare scădere, nici unul care să poată conduce în mod ferm și cum se cuvine agendele episcopale. Arhiepiscopul ar jigni devotamentul față de Maj. Voastră și față de Biserica Sa, dacă nu ar face atentă pe Maj. Voastră asupra tristei stări din Biserica ardeleană neunită și dacă n'ar propune ca administrator episcopal pe un bărbat cu totul indicat spre așa ceva.

Cu totul apt pentru un astfel de post socoate Arhiepiscopul Rajacici pe arhimandritul din mân. Covil, Andrei Şaguna, în vârstă de vreo 40 ani, român de origină, format în ştiinţele filosofice, juridice şi teologice, complect stăpân pe limbile maghiară, germană, română, slavă, sârbă şi latină, călugărit de răposatul mitropolit Stratimirovici, primit apoi la curtea sa şi numit, rând pe rând, diacon şi secretar consistorial, hirotonit arhidiacon şi preot, iar de urmaşul său mitropolitul Stancovici, înaintat protosincel şi arhimandrit, ca atare aplicat vreme de 10 ani profesor titular la institutul teologic din Carloviţ, iar după numirea lui Rajacici ca mitropolit şi până la sosirea actualului episcop de Vârşeţ, mandatar şi administrator şi al acestei episcopii, un om care a servit sub 3 arhiepiscopi şi care timp de 12 ani a fost utilizat, sub supraveghere nemijlocită, în toate eparhiile şi în tot felul de misiuni încredinţate de ierarhi, bucurându-se pretutindeni de o desăvârşită încredere. Cu totul lăudabil în ce priveşte purtarea, strein de orice fanatism, el ar putea fi în stare să pună ordine în problemele bisericeşti ale Ardealului, să cultive bunaînţelegere cu cei de alte confesiuni, să promoveze ridicarea morală a poporului şi înainte de toate să activeze în folosul statului şi al Bisericii. Rajacici mai spune că după cum nu s'a înşelat la cele trei propuneri făcute în legătură cu scaunul episcopal al Dalmaţiei, nu crede că s'ar înşela nici acuma, când susţine că Şaguna e de preferat oricărui alt candidat.

In fine, arhiepiscopul se mai roagă ca, exceptându-se modul de alegere ordonat în 1811, să se dea de astădată posibilitate a fi numit pe cale canonică, aşa cum a fost şi înainte de Moga în Ardeal, episcopul sau administratorul episcopal, de înţelegerea şi activitatea căruia atârnă binele a 600.000 de oameni.

Baronul Iosika înaintează această propunere a arhiepiscopului Rajacici cu observaţia că alegerea episcopului neunit din Ardeal n'a fost introdusă abia în 1810, ci a existat şi mai înainte şi că acest drept al clerului de a-şi alege vlădica se bazează pe legea din Approbata p. I, s. 8, art 1, unde se spune: „pe acela trebue să-l ceară dela principe ca episcop, pe care îl găseşte de vrednic în mod unanim clerul valah". (Continuarea articolului mai spune: „dacă Principele îl găseşte de potrivit, trebue să-l confirme, desigur după ce va vedea că modalitatea şi condiţiile cerute sunt conforme cu fidelitatea faţă de principe şi cu binele poporului"). Tocmai pe acest temeiu să fie ales şi actualul episcop neunit din Ardeal. De aceea Baronul Iosika

crede că, în sensul legilor şi al uzului, nici de astă dată nu s'ar putea găsi altă cale pentru alegerea episcopului neunit, revenirea la vechile procedeuri fiind cu atât mai puţin indicată, cu cât va sili oarecum pe candidaţii puşi la vot să acţioneze în folosul lor asupra alegătorilor, ceea ce, fără a fi desigur de un rezultat corespunzător, ar putea duce la o tulburare inutilă în rândurile clerului şi la o coborâre a prestigiului autorităţii bisericeşti. Numirea arhimandritului Şaguna propusă de Rajacici i se pare lui Iosika cu atât mai ducătoare la scop, cu cât numirea vicarului depinde numai şi numai de Maj. Voastră şi cu cât funcţiunea acelui vicar durează numai cât timp se arată vrednic. Pe de altă parte, însă, se aşteaptă ca Şaguna să câştige în scurt timp simpatia întregului cler neunit din Ardeal prin activitatea sa rodnică şi prin conduita sa înţeleaptă, încât la timpul său Majestatea Voastră să poată conta pe reuşita lui în alegerea de episcop ordonată prin recentul prea înalt decret.

In urma celor de mai sus, Baronul Iosika propune numirea arhimandritului de Covil Andrei Şaguna ca administrator al văduvitei episcopii greco-neunite din Ardeal şi anume cu un salar de 2000 fl. CM., întrucât această sumă nu pare deloc exagerată în raport cu multiplele agende ale vicarului într'o dieceză întinsă pe o suprafaţă de 1000 mile patrate şi care se află în cea mai mare neorânduială, de altfel însuşi fondul sidoxial de pe vremea vacanţei episcopale ridicându-se tot la aceeaş sumă de 2000 fl.

Hengelrad S./S.

R(esolutio) A(cti)

Ad. I. Acord arhimandritului de Covil Andrei Şaguna postul de vicar-administrator în sediul episcopal vacant al diecezei de rit grec a Neuniţilor din Transilvania şi-i asemnez o remuneraţie anuală de de 2000 fl.

Ad. II. Privitor la cele hotărâte pentru pertractarea judecătorească, va căuta cancelaria să dispună cele cuvenite.

Ad. III. Cercetările cerute de cancelarie pentru clarificarea ulterioară a acestei probleme să se continue, iar informaţiunile să ni se aştearnă prin Comite deodată cu avizul cancelariei.

Rămân la raportul Baronului Iosika; la decizia dată cu ocazia propunerii Cancelariei din 2 Martie 1846.

Schönbrunn, 27 Iunie 1846.

Ferdinand[1]

---

[1] Primele 3 puncte ale rezoluţiei sunt redactate în limba latină, iar restul în limba germană.

Notă. Despre problema lăsământului lui Moga precum şi despre obiecţiunile guvernului în aceasta chestiune, ca şi despre o serie întreagă de date noui privitoare la Şaguna, se vorbeşte în restul documentelor.

MORALITATEA CA ATITUDINE EXISTENȚIALĂ[1]

de

Preot IOAN OPRIȘ
Administrator protopopesc, Blaj

IV. FUNDAMENTUL PSIHOLOGIC AL MORALEI

Din punctul nostru de vedere problema cea mai importantă a moralei nu este aceea de a afla un criteriu al moralității, așa cum fac de obicei sistemele etice, ci de a soluționa problema eminamente practică a distincției dintre existență și valoare. Am văzut la timpul său că rațiunea este incapabilă și chiar cu totul contra-indicată de a îndeplini un asemenea oficiu. Altminteri, morala raționalistă nu este posibilă decât întrucât confundă teoretic moralitatea cu raționalitatea și practic gândirea cu actul. Am văzut cât de greșită este poziția teoretică a raționalismului. In capitolul de față vom examina poziția lui practică.

Actul moral ca act existențial, pe lângă o motivație logică trebuie să aibă și o motivație internă, psihologică, la care să ia parte nu numai rațiunea și celelalte puteri sufletești, ci chiar și corpul. Discordanța dintre existență și valoare fiind un fapt de natură ontologică, adecă reprezentând un deranjament funcțional real în ființa umană, nu poate fi soluționată prin simpla postulare rațională a valorii, ci trebuie să pătrundem adânc în natura umană, până la încheietura abisală dintre existență și valoare.

Nu trebuie să trecem nicidecum cu vederea faptul că actul moral ca act de voință este supus tuturor condițiilor imanente ale vieții psihice. Ori această viață psihică nu numai că nu oferă nici o circumstanță încurajatoare realizării voliționale a actului moral ci din potrivă, între actul

[1] Urmare dela p. 56 urm.

moral şi tendintele psihico-biologice este adesea o vrăşmăşie uneori ireductibilă.[1]

La temelia tuturor fenomenelor psihice stă conştiinţa. După părerea psihologilor „conştiinţa este ceea ce constituie fenomenele",[2] adecă factorul de sinteză al stărilor sufleteşti. Ea este aceea care garantează desăvârşita unitate a vieţii sufleteşti. Deşi avem trei stări sufleteşti fundamentale, totuşi ele sunt indisolubil legate una de cealaltă. „De cele mai multe ori nu se pot deosebi destul de lămurit diferitele categorii de fenomene, însă avem ocazia să constatăm că ele variază independent una de alta... Aceste trei specii de fenomene (inteligenţă, sentiment, voinţă) sunt adeseori amestecate în conştiinţă astfel încât în general e nepotrivit să le izolăm".[3] După noua concepţie psihologică, viaţa sufletească trebuie înţeleasă în sens bergsonian, ca o curgere de energie sufletească. Nu trebuie să uităm că cele trei feluri de fenomene pe care le-am distins, există împreună adeseori în conştiinţă şi noi le putem separa numai prin abstracţiune, în urma unei analize." De aceea „trebuie să nu considerăm aceste trei facultăţi ale sufletului decât ca trei puncte de vedere diferite asupra aceleaşi singure realităţi."[4]

Viaţa psihică este aşadar o unitate indivizibilă. Spiritul nu trebuie să se lase înşelat de a-şi imagina aceste stări sufleteşti ca deosebite şi izolate cu totul, căci ele „nu se reprezintă cu adevărat decât în unitatea sintetică a întregului."[5] Acest principiu al unităţii vieţii sufleteşti este de cea mai mare importanţă pentrucă el nu este decât un ecou sensibil al principiului unităţii formale, transcendente a fiinţei umane, al Eului.

Desigur unitatea conştiinţei nu se confundă cu o stare de linişte şi acalmie ci dimpotrivă, „viaţa psihică este un complex de tendinţe care se găsesc într'o mişcare continuă,

[1] Freud de pildă consideră că la baza dinamismului psihic se află conflictul dintre tendinţele egoiste ale biologicului şi cenzura socială.

[2] *G. Boucher:* Psychologie. Paris p. 34.

[3] Idem p. 30.

[4] Idem p. 31.

[5] *C. Boucher*, op. cit. p. 31.

orice proces psihic reprezentând forţa unei cantităţi de energie psihică de cale de elaborare".[1] După Pierre Janet, „toată viaţa noastră psihică, începând cu formele ei cele mai elementare şi sfârşind cu cele mai complicate şi superioare, nu este decât un continuum de tendinţe care s'au născut unele din altele, o desvoltare de conduită din ce în ce mai complexă şi adaptată, impusă de exigenţele fireşti ale mediului natural şi social în care s'a desvoltat omul".[2] Aceste tendinţe reprezintă „necesităţile fizice şi mintale ale individului (Ribot), echivalentul psihic al unei surse de mişcări interioare în contrast cu excitaţia care se datoreşte agenţilor externi".[3]

Cu toată această febrilă sbuciumare de tendinţe „nici un act psihic nu e elaborat la întâmplare... Nici o manifestare psihomotorie nu este deci ininteligibilă şi inexplicabilă... Activitatea psihică sub orice formă prezintă deci o continuitate şi o succesiune cauzală, actul psihic fiind conceput în vederea unui scop".[4] Acest riguros determinism intrapsihic leagă ordinea psihică de ordinea universală a naturii, distingând-o net de ordinea liberă a spiritului.

La baza finalismului vieţii psihice stă finalitatea biologică cuprinsă mai ales în afectivitate. Afectivitatea se află la temelia întregii vieţi sufleteşti. După Regis şi Hesnard, „energia psihică derivă din afectivitatea ce o posedă organismul".[5] Iar dl Georgiade zice: „Cercetările psiho-fiziologice mai noui asupra vieţii afective, înclină să admită că ea ar fi o funcţiune care s'ar confunda cu însăşi urzeala, constituţia şi chimia interioară a organismului".[6] Despre funcţia specială a afectivităţii în viaţa psihică, dl V. Pavelcu afirmă că: „De multă vreme i s'a recunoscut sentimentului caracterul de universalitate, Aceasta se poate înţelege în sensul că nu există stare psihică fără sentiment,

---

[1] *I. Popescu-Sibiu:* Psihoanaliza. p. 35.

[2] *C. Georgiade:* Probleme şi idei noui în psihologie, Buc. p. 102.

[3] *Popescu-Sibiu:* op. cit. p. 36.

[4] Ibidem.

[5] *Popescu-Sibiu,* o. c. p. 37.

[6] *C. Georgiade:* o. c. p. 79.

dar se mai poate înțelege și în sensul de maximum de cuprins pe care îl posedă sentimentul în raport cu celelalte categorii de fapte psihice... Caracterul de totalitate a fost scos în evidență mai ales de școala din Leipzig a lui F. Krueger. Noi socotim aceasta ca făcând parte chiar din funcția sentimentului. Orice proces intelectual sau motor este învăluit de sentiment ...sentimentul este un întreg difuz, nediferențiat și neconturat, este fondul din care se desprind conținuturile intelectuale de pe care se detașează configurațiile, este o calitate a întregului".[1]

Afectivitatea stăpânește întreaga viață sufletească a omului. Căci „orice sentiment are veleități de dominație, de hegemonie. Cercetările experimentale asupra dominantei psihice au arătat că la baza unității psihice stă tendința sentimentelor spre dominare, lupta între reacții pentru stăpânire, încercarea de a cuprinde întreaga conduită... Conține orientarea electivă a activității; funcția de unificare a conduitei are la bază afectivitatea. Psihologii au arătat cu lux de amănunte și de experiențe influența afectivității asupra asociațiilor, asupra gândirii și asupra altor procese sau funcții psihologice".[2]

Dar cea mai mare importanță o are sentimentul în voință. „Sentimentele, zice V. Pavelcu, sunt preludii ale acțiunilor; ele alimentează visurile și planurile noastre de acțiune".[3] Nu există act de voință fără puterea pasiunii. Voința deasemenea își are originea ei afectivă, zice tot V. Pavelcu, deoarece toate mobilele acțiunilor noastre au un substrat afectiv (L. Bon). Astfel ar fi o mare erezie științifică de a se crede că actele noastre voluntare nu au altă cauză decât voința care le-a provocat".[4]

Desigur sentimentul este în cea mai strânsă legătură cu ideia. După Fouillée: „Ideia gândirii în sine este întotdeauna însoțită de un simțământ total, de un complex infinit de mici senzații și sentimente al căror agregat for-

---

[1] *V. Pavelcu:* Funcția afectivității. p. 21.

[2] Idem p. 22.

[3] *V. Pavelcu:* o. c. p. 25.

[4] Idem p. 40.

mează în genere tonul statornic al simțului nostru vital".[1] Această părere este combătută însă cu asprime de Jules Payot în cartea sa asupra Educației voinței. El spune lămurit: „Nu, ideia prin ea însăși nu-i o forță. Ar fi o forță dacă ar fi singură în conștiință. Dar fiindcă se găsește în conflict cu stările afective, este silită să împrumute dela sentiment puterea care-i lipsește, spre a putea lupta".[2] Într'adevăr: „Puterea sentimentului se manifestă printr'o mare bogăție de efecte. Un sentiment fin poate tulbura stările psihologice cele mai neatârnate de el în aparență, ca percepția obiectelor sensibile bunăoară... alungă pe fiecare clipă interpretarea adevărată și insuflă o interpretație halucinatorie care ia în conștiință locul celeilalte".[3] De aceea în raporturile dintre afectivitate și gândire dl C. Georgiade află următorul sens: „Afectivitatea impune scopurile activității pentru înfăptuirea cărora gândirea găsește mijloace adaptate de realizare. Inteligența este instrumentul, tehnica".[4]

Totuși: „Afectul se poate diminua, mări și deplasa: E caracterizat deci prin mobilitate, prin o oarecare independentă față de elementul intelectual (sensație, idee etc.), de care e legat. Din cauza acestei mobilități afectul se poate deplasa (Verschiedung), atașa de elementul psihic de care a fost primitiv atașat și să intre în alte sisteme psihice noui (Iones). Această concepție a deplasării afectului explică fenomenul „transfertului afectiv" al raportului afectiv (Mauricheau-Beauchant) fenomene foarte importante".[5]

Am stăruit asupra acestor câteva probleme de psihologie generală pentru a demonstra rolul oarecum secundar al rațiunii în cadrul vieții sufletești, accentuând valoarea mult mai mare a afectivității. Aceste considerente nu pot fi lipsite de consecință pentru domeniul etic și în special

[1] *Ș. Ionescu:* Teoria ideilor forțe cu aplicare la ideea morală, religioasă și socială. București, p. 45.

[2] *J. Payot:* Educația voinței. București, p. 55

[3] *J. Payot:* o. c. p. 60.

[4] *C. Georgiade:* o. c. p. 93.

[5] *V. Pavelcu:* o. c. p.

pentru moralitatea concepută ca atitudine existențială. Pentru a putea realiza moralitatea este nevoe să captăm forțele imense ale afectivității, care cuprinde în ea expresia atitudinală a Eului prin excelență. O importanță specială pentru etică cuprinde mai ales problema „transfertului efectiv", fără de care ne-ar fi imposibil să înțelegem pe Alter, adică să aplicăm normele iubirii de sine, aplicare ce formează desigur o bună parte din lucrul ce-l are de îndeplinit în lume moralitatea.

Dar voim să mai subliniem ceva în legătură cu afectivitatea. Deși este considerată ca cea mai capricioasă stare de conștiință — și raționalismul nu e cu totul strein de acest discredit — totuși afectivitatea sufere mai puțin de fobia inteligenței,[1] decât sufere de pildă inteligența de fobia afectivității. O emoție, un sentiment, sunt totdeauna orientate spre un scop, care nu-i obligatoriu să fie de natură irațională. Există destule emoții orientate spre valori obiective, printre altele chiar emoția sau sentimentul moral. Afectivitatea nu este un element centripetal, egoistic, ci dimpotrivă se împărtășește în modul cel mai viu din elanurile intenționale ale Eului spiritual. Iar dacă vrem să judecăm drept până la capăt trebue să recunoaștem că de fapt rațiunea este mai egoistică decât emoția, întrucât ea subordonează totul subiectului, care prin singularizarea în lumea obiectelor are o frecventă tendință de a se considera absolut, împotrivindu-se și negând adesea cu cerbicie tot ce ar putea să-i tulbure iluzia absolută, — implicit prezența semenului. Afectivitatea, poate tocmai pentru că e instinct și viață, tinde spre transcendere, spre revărsare în exterior, spre afirmare de sine, cuprinzând un fel de tendință animistă și antopomorfizantă. Ea tinde totdeauna ca și inteligența spre obiecte care o depășesc. Pe când însă rațiunea se străduește să capteze obiectul în subiect, afecti-

[1] Afectivitatea nu exclude inteligența, ci o subordonează scopurilor sale, adică o folosește ca pe un simplu mijloc. In concepția noastră etică rațiunea rămâne, dar, ca un mijloc, desigur un mijloc indispensabil, fără de care dreapta judecată morală s'ar anula. Afară de aceasta, precum se știe, in morală mare rol îl are voința. Ori între afectivitate și voință este o evidentă înrudire. Și voința ca și sentimentul subordonează totul unui scop, sau cum zice Ribot „scopul e pus înainte și condiționează mijlocul" (*Th. Ribot: La logique des sentiments*, Paris).

vitatea dimpotrivă tinde să mute subiectul in obiect. Suntem în faţă a două imperialisme cu două tactici deosebite: unul vrea să supună, celalalt să colonizeze. Mărturisim că dintre cele două tactici, preferăm tactica afectivităţii, cel puţin în morală.

Tendinţa aceasta de transfert psihologic a afectivităţii stă la baza unuia din cele mai importante condiţiuni de intemeiere psihologică a ordinei morale: înţelegerea. Maestrul acestui alt mod de cunoaştere, cunoaşterea specific adecvată lumii subiectelor, este Dilthey. Dilthey face dela început distincţie între fenomenele fizice care se pot numai „cunoaşte" şi între cele spirituale care se cer trăite şi înţelese.

Punctul de plecare al trăirii este cunoaşterea stărilor noastre sufleteşti proprii, care tocmai pentru că se referă la noi, este nemijlocită. Ceea ce ajută pe subiect să depăşească graniţele în care sunt închise trăirile este înţelegerea. Inţelegerea presupune actul trăirii, pe care însă îl desvoltă, îl corijează şi îl completează. Din punct de vedere psihologic trăirea este despărţită de inţelegere şi ele rămân totdeauna separate. Trăirea se referă la noi, înţelegerea, la altul. Totuşi din punct de vedere structural ele stau împreună, căci eu nu pot înţelege pe altul decât reducând cele de înţeles la trăirile mele personale, după cum ceea ce trăesc eu însumi pot regăsi şi verifica cu ajutorul înţelegerii şi la alţii.[1]

Ceea ce caracterizează atât trăirea cât şi înţelegerea este sensul lor psihologic totalitar. Pe când raţiunea este exclusivă şi unilaterală, iar afectivitatea reprezintă o simplă posibilitate de directivare totalitară, trăirea şi înţelegerea[2] sunt prin excelenţă sinteze existenţiale. Atât în actul trăirii cât şi în acela al înţelegerii subiectul reacţionează total, prin toate forţele sale lăuntrice. De aceea se înţelege că o astfel de cunoaştere trebue să fie superioară cunoaşterii

[1] *N. Bagdasar*, o. c. Intuiţionismul, passim.

[2] Inţelegerea ascunde un sens divinatoriu, prin ea ghicim ce doreşte sau ar putea dori un ins, într'o anumită situaţie. Aceasta nu ar fi posibil dacă nu am face efortul de a ne pune „în locul lui" şi de a judeca „din punctul lui de vedere". Dar înţelegerea nu e deplină dacă nu te determină la faptă, dacă nu te împinge la actul de satisfacere a aşteptărilor altuia, în cazul că sunt legitime şi pot fi satisfăcute.

raționale, întrucât nu numai că nu exclude, ci chiar implică și depășește rațiunea discursivă prin afect și voință.

Când am vorbit despre atitudinea raționalizantă ne-am exprimat părerea că rațiunea nu are ce căuta ca factor unic de moralitate, pentru că ea nu are din punct de vedere moral un sens univoc, ci unul echivoc. Avem impresia că funcția adecvată a revelațiilor dintre subiecte este trăirea, completată prin înțelegere. Intr'adevăr, până când rațiunea poate servi în egală măsură scopuri bune ca și scopuri rele, întrucât totul depinde de coloratura emoțională pe care o posedă originar raționantele sale, trăirea și înțelegerea dimpotrivă posedă acest sens univoc, postulat de moralitate, pentru că orice trăire, reprezentând un raport de intimitate cu sine posedă un caracter conservativ. Astfel, aplicată la altul, trăirea proprie se va transforma în înțelegere și va tinde implicit la egalizarea cu sine a altuia, la conservarea și implicit la afirmarea lui ca „semen". Ori descoperirea semenului este una din cele mai importante etape ale moralității subiective.

Se întâmplă însă următorul fapt: Datorită contactului prea frecvent și unilateral cu lumea obiectelor, Eul se împietrește în atitudinea raționalizantă, capătă veleități absolute și în consecință se închide în zona monadică a trăirilor proprii și nu mai vrea să iasă de acolo. Suntem în fața unui fenomen eminamente moral de refuz de înțelegere, de negare a semenului, adică în fața unui caz tipic de egoism. Iar această împietrire este cu atât mai mare cu cât elementul emoțional este mai puternic ținut în frânele atitudinii raționalizante. Afară de aceasta, la această închistare de sine a vieții interioare contribue și faptul că trăirea posedă în ea o tendință naturală de inerție, de suficiență, care o împiedecă de a trece cu ușurință dincolo de sine. Pentru a învinge dificultățile de transformare a trăirii în înțelegere — adică de aplicare a criteriilor trăirii proprii la alții — e nevoe de un factor nou, propulsiv, care să aibă ceva comun cu însăși esența intențională a Eului spiritual. Acest mesager din adâncuri, în cadrul vieții psihologice, această personanță a abisalului în lumea noastră sensibilă este iubirea.

In esența sa Eul, sau subiectul, este intenționalitate orientată spre alte subiecte,[1] ceea ce vrea să însemne eros sau iubire. Fără acest eros fundamental întreagă viața noastră ar fi lipsită de rațiunea de a fi, în special voința. „De fapt, zice Păr. Stăniloae, actele de voință și lucrările al căror agent este subiectul, nu ar avea rost dacă subiectul nu ar avea tendința să se manifeste altora și să între în raport cu alții prin actele voluntare și prin lucrările lui. Din cele două caracteristici ale subiectului: a avea o natură și a lucra prin ea, adică a se manifesta, prima nu are rost decât în scopul celei de a doua, căci altfel natura ar fi concepută ca ceva static, nu ar exista putința de a se voi și lucra prin ea. Scopul subiectului nu poate fi numai acela de a-și exercita voința și lucrarea să-și aibe originea în subiect și nu în natură ca atare. Ea ar trebui să fie obiect pasiv, cu totul la dispoziția subiectului".[2]

Am dat acest lung citat pentru admirabila lui pregnanță. Din el ne putem da seama ce fundamentală pervertire de natură însemnează închiderea ființei în marginile propriei sale trăiri și ce teribilă contradicție de sine cuprinde refuzul de înțelegere a altuia, adică egoismul. Intorcându-ne la subiectul nostru, subliniem că ceea ce numim pe plan psihologic iubire, răsare din tendințele adânci, originare ale ființei noastre, din fondul abisal în care Eul este esențial orientat în sensul transcenderii de sine.

Se înțelege deci dela sine că iubirea, datorită tocmai acestor rădăcini metafizice, adânci, ale ei, nu poate fi o simplă stare psihică variabilă, inconsistentă și pur subiectivă, cum ar părea la prima vedere. Ea nu este simplu afect, ci este mai mult decât atâta; este prin excelență: trăire intențională.[3] Datorită puternicei forțe de convergență vitală pe care i-o conferă natura ei eminamente emoțională și având în vedere, în același timp, caracterul ei fundamental de trăire intenționată, credem că însfârșit am identificat în iubire acel factor univoc și atitudinal al moralității pe care l-am căutat să înlocuiască insuficiența raționalismului moral.

---

[1] *Dr. D. Stăniloae:* Iisus Hristos sau restaurarea omului, Sibiu 1943, p 114.

[2] *Dr. D. Stăniloae:* o. c., p. 115.

[3] Pe aceeași linie de gândire ca și noi se mișcă ideile expuse de *Pr. Dr. D. I. Belu* în cartea „Despre iubire", Timișoara 1945.

Pătrunzând mai adânc în analiza fenomenului iubirii vom constata că prin faptul că răsare din atitudini fundamentale, ce se află la rădăcina fiecărui Eu, însemnează că ea nu mai este o stare strict individuală, ci posedă un caracter general care îi conferă suficiente garanţii de stabilitate, universalitate, obiectivitate şi aprioritate, pentru a se putea constitui într'un temeinic fundament psihologic al moralităţii. Iubirea, ca trăire intenţională, sau mai precis, ca intenţionalitate spre comuniune este într'adevăr factorul atitudinal ideal al moralităţii concepută ca atitudine existenţială.

Deşi în principal iubirea este de natură emoţională, totuşi ea este act de trăire şi implică un sens psihologic totalitar. De aceea putem vorbi în iubire de trei aspecte deosebite, care cu toate acestea sunt una, şi anume: 1. despre aspectul afectiv 2. despre aspectul voluntar şi 3. despre aspectul cognitiv, intelectual.

In admirabila analiză pe care o face Prof. D. I. Belu în cartea sa „Despre iubire", autorul află în sentimentul iubirii următoarele note caracteristice: a) Atmosfera de atemporalitate; b) Bucuria transfiguratoare, fericitoare; c) Vizează totdeauna o valoare d) E o emoţie activă — adică nu e simplă reacţiune, creaţiune, iniţiativă liberă a Eului.[1]

Ceea ce vrem să subliniem la aspectul afectiv este ceea ce remarca şi Max Scheler[2] şi anume că iubirea nu e un simplu afect, un simplu cognomen pentru simpatie şi milă, ci este, ca să zicem aşa, o emoţie intenţională. Ea învălue obiectul său cu căldura propriilor trăiri, ba uneori este capabilă, în cazul marilor iubiri, să realizeze un transfert complet al propriilor trăiri emoţionale asupra obiectului.[3]

---

[1] *Dr. D. I. Belu*: op. cit., p. 16 sq. Invităm cetitorii să completeze cele schiţate cu lectura însăşi a cărţii.

[2] Cf. *Dr. D. I. Belu:* o. c., p. 18.

[3] Numai aşa putem înţelege sentimentul pe care îl au cei care iubind au impresia că n'ar mai putea trăi fără fiinţa iubită. Fără această fiinţă iubită, care acumulează în ea, prin transfert, toate resursele emoţionale care formează însăşi iubirea de sine, viaţa proprie pare şi rămâne chiar, psihologiceşte, fără sens, adică fără fondul afectiv. Tot aşa nici jertfa pentru alţii n'am putea-o înţelege, fără acest transfert efectiv, al iubirii. In acest caz iubirea este în stare să anuleze complet instinctul fundamental, egoistic, al conservării de sine.

Cu voința, iubirea are comun faptul că și ea, ca și voința, fiind o trăire intențională, tinde totdeauna spre un obiect, spre un scop. Voința este prin excelență un principiu activ al vieții psihice. Credem că Prof. D. I. Belu pune greșit problema când crede că dificultățile dintre iubire și voință constau în faptul că nu poți iubi când vrei și pe cine vrei, pentru simplul fapt că iubirea nu reprezintă o intenționalitate materială, o orientare a subiectului spre anumite obiecte precise, date aprioric, ci este o intenționalitate formală, adică orientare a subiectului spre „obiect" pur și simplu, adică spre un obiect nedeterminat apriori.[1] Procesul de alegere a obiectului de iubit este un proces psihologic mai larg de trăire și în el, alături de afect, sunt implicate nu numai inteligența și voința,[2] ci chiar și respectul față de valoare. Acest din urmă fenomen, pe care l-am putea numi și atitudine valorificatoare, sau preferință, depășește ordinea imanentă a Eului empiric și intră în zona de influență a Eului transcendent, adică în axiologia abisală.

Cunoașterea se aplică în iubire pentru rațiuni bine întemeiate. Ea nu este exclusă cu totul din lumea trăirilor, sau mai precis din lumea relațiilor personale, din pricina faptului fundamental că 1. Inainte de a descoperi pe „Tu" întâlnim corpul său, care intră în lumea obiectelor 2. Că nu putem despărți subiectul de corpul în care se află organic încuiat. 3. Că în trăirile noastre personale suntem permanent puși în situația de a ne intui nu numai ca subiecte ci și ca obiecte sau în orice caz, putem face distincție între trăirile noastre cu caracter „subiectic" și între cele cu caracter „obiectic". Se înțelege deci că, trăind subiectiv propriile noastre nevoi fizice, împletite organic cu întregă viața

---

[1] Dacă am admite sensul acesta material al intenționalității din iubire ar trebui să admitem un fel de predestinaționism subiectiv, care ar desființa sensul iubirii ca alegere liberă a obiectului. O astfel de concepție aflăm, de altfel, la baza concepției romantice, după care întâlnirea între doi inși care se iubesc este un destin, întrucât ei se intenționau aprioric, fără să știe.

[2] Unii consideră iubirea deadreptul un act de voință, în special teologia catolică. Esența iubirii ar consta în „voința de bine". A iubi ar însemna așadar a dori altuia ceea ce îți dorești esențial ție, adică: binele. Este oarecare adevăr și în aceasta. Totuși iubirea este mai mult decât un act superficial de voință, este un act izvorît din adâncurile intenționale ale Eului transcendent.

noastră sufletească, atât conștientă, cât și abisală, vom putea avea o înțelegere cât mai largă a semenului, la care, la loc de frunte stă și cunoașterea intelectuală. Modificând puțin o idee a dlui C. Georgiade, expusă ceva mai înainte, putem spune că raportul dintre iubire și cunoaștere se reglementează astfel: Iubirea impune scopurile activității, în vederea conservării și fericirii semenului, considerat în latura lui de corporalitate, în timp ce inteligența găsește mijloacele cele mai potrivite de realizare.

Ne oprim deocamdată aici. Am văzut până acum că există o atitudine univocă, pe care putem întemeia în sens existențial moralitatea. Această atitudine,[1] opusă atitudinii raționalizante, atitudinea prin excelență morală, este atitudinea comunională, întemeiată pe iubire. Ea nu este irațională, cum s'ar părea la prima vedere, ci e supra-rațională. Ordinea morală este avantajată în sistemul nostru de gândire prin aceea că nu mai considerăm binele ca pe o normă obiectivă, streină, care cere eforturi de cugetare și sforțări de voință incalculabile pentru a se putea realiza, ci consideră binele ca pe ceva interior, familiar, ca pe un dat existențial, țâșnit din rezervorul de atitudini fundamentale, spontanee, ale ființei umane. Și întrucât fiecare Eu posedă esențial această atitudine fundamentală, ca pe o virtualitate necesară, concepția moralității ca atitudine existențială credem că este unica chezășie a unității criteriior de moralitate din lume.

[1] Prin atitudine înțelegem o direcție de trăire personală cu caracter statornic, fundamental, întemeiată pe motivațiile adânci ale ființei umane.

IUBIREA DE OAMENI ÎN OPERA LUI TOLSTOI

de

Diacon Dr. EMILIAN VASILESCU
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

Una dintre înclinările fundamentale ale spiritului omenesc este aceea de a pleca dela cunoscut spre necunoscut. Omul adică leagă cunoştinţele nouă de alte cunoştinţe mai vechi şi aşa ajunge să-şi îmbogăţească sufletul cu tot felul de cunoştinţe. O experienţă personală vine să întărească această constatare a psihologiei moderne. Astfel, îmi dădeam seama că unul dintre imperativele vremii noastre este acela de a avea o înţelegere justă asupra transformărilor politice şi sociale ce au avut loc în ultimele decenii pe întinsul pământ al Rusiei. Dar, în loc să pornesc prin a-mi procura cărţile apărute de curând în acest scop, gândul mi s'a dus înapoi, spre ceva cunoscut, spre un bun sufletesc acumulat odinioară din comoara de cuget şi simţire a genialilor scriitori ruşi: Dostoiewski, Tolstoi, Turghenieff, Gorki, Gogol şi atâţia alţi mari maeştri ai condeiului. Aşa s'a făcut că m'am văzut răsfoind şi recitind în deosebi operele lui Leon Tolstoi, care nu numai că poate fi socotit ca „cel mai mare romancier al lumii contemporane",[1] dar „a avut faţă de Revoluţia rusească acelaşi rol pe care l-a avut J. J. Rousseau faţă de Revoluţia franceză".[2]

De sigur, a cunoaşte stările de lucruri de astăzi din Rusia prin cugetătorii şi literaţii ruşi din secolul trecut, este o cale cam ocolită, dar nu-i mai puţin adevărat că schimbările sociale adânci nu sunt niciodată produsul unei

---

[1] V. Harea, *Filosofia lui Tolstoi*, Bucureşti, Casa Şcoalelor. 1944, p. 560.
[2] J. Bourdeau, *Tolstoi, Lenin et la Révolution russe*, Paris 1921, p. 56 şi 61. Citat după V. Harea, *op. cit.*, p. 448.

întâmplări, ci cauzele lor mai îndepărtate trebue căutate în stările de lucruri anterioare și mai ales în sufletul gânditorilor sociali, care pe de o parte au reacționat împotriva nedreptăților sociale din vremea lor, iar pe de altă parte au sesizat și stimulat năzuințele reformatoare, încălzindu-le cu idealismul spiritului lor sau chiar pecetluindu-le cu sacrificiul vieții lor.

Și, dacă este adevărat că Dostoiewski și Tolstoi sunt cei mai reprezentativi gânditori și literați ai poporului rus, oglindind în viața și opera lor toate însușirile și frământările acestui popor, apoi nu cred că putem găsi o cale mai bună pentru a ne introduce în stările de lucruri care au pregătit adâncile schimbări politice și sociale din Rusia, decât pătrunzând în opera unuia dintre acești doi titani ai spiritului rusesc, fie chiar și numai prin lucrările traduse ce se găsesc prin bibliotecile noastre.

Căci, după cum, dacă vrem să avem o priveliște cât mai largă, ne suim pe crestele munților, tot asemenea, dacă vrem să îmbrățișem cu o largă privire gândirea și viața unui popor, trebue să ne urcăm pe piscurile sale intelectuale și morale, să ne apropiem de geniile sale, care întrupează în viața și opera lor specificul intelectual, moral și social al poporului respectiv.

Tolstoi este tocmai un astfel de geniu al poporului rus, pe care cineva l-a comparat, cu prilejul aniversării de 80 ani, cu un munte în mijlocul unei mări: un munte neclintit în mijlocul valurilor care îl tălăuzesc. Comparație sugestivă, de sigur, dar care ar fi fost mai corespunzătoare adevărului dacă ar fi arătat că însuși muntele din mijlocul valurilor era zguduit necontenit de vulcani lăuntrici, ale căror izbucniri s'au resimțit în lumea întreagă.

Intr'adevăr, Tolstoi este una dintre cele mai puternice personalități pe care le-a cunoscut lumea și una dintre figurile cele mai reprezentative, nu numai ale poporului rus, ci ale neamului omenesc în general. Poate mai interesantă decât întreaga sa operă este însăși persoana sa, este acel colos sufletesc, ce se luptă cu sine însuși și cu răul din lume, fascinat de viziunea împărăției lui Dumnezeu pe

pământ, pe care marele profet dela Iasnaia Poliana o credea foarte apropiată, în urma predicării sale, aşa cum primii creştini, în entusiasmul lor, aşteptau pe foarte curând a doua venire a Mântuitorului.

Cunoaşterea lui Tolstoi ne este de altfel mult uşurată de faptul că aproape întreaga sa operă constitue o vastă auto-biografie. Eroii romanelor sale, Olenin din *Cazacii*, Petru Bezukhov din *Războiu şi Pace*, Levin din *Ana Carenin*, Nekludov din *Invierea*, nu sunt decât autozugrăviri, autodestăinuiri ale autorului, care rămâne în fond acelaşi până la sfârşitul vieţii, deşi aşa numita sa „convertire" a accentuat până la exagerare trăsăturile fundamentale ale firii sale.

Căci la atât ni se pare a se reduce sguduitoarea experienţă sufletească ce poartă numele de „convertirea" lui Tolstoi: la accentuarea trăsăturilor fundamentale ale firii sale de zelos predicator şi profet; trăsături care străbat destul de limpede în operele de dinaintea convertirii, dar abia după anii de sbucium sufletesc dintre 1874—1879, când problema destinului omenesc şi a morţii sgudue întreaga fiinţă a lui Tolstoi, abia de acum înainte cursul cugetării şi vieţii sale se schimbă simţitor, marea sa iubire de oameni revărsându-se fără înconjur în operele sale literare şi într'un foarte mare număr de lucrări cu caracter filosofic, social şi religios, care, din păcate, s'au tradus prea puţin în româneşte.

Nu poate fi vorba deci la Tolstoi de o convertire bruscă, în felul aceleia de pe drumul Damascului, care a transformat dintr'odată pe Saul, duşmanul creştinismului, în Pavel, apostolul neamurilor. Trăsăturile esenţiale ale lui Tolstoi predicator şi profet din epoca plină de febră morală şi religioasă de după convertire le întâlnim şi în autobiografiile lui Tolstoi romancier cu vază în lumea întreagă. Şi înainte şi după convertirea sa, Tolstoi se prezintă ca un suflet arzător, preocupat — la fel cu majoritatea marilor scriitori ruşi — de problema omului. S'ar putea spune că nu e pagină în scrierile sale literare, filosofice, morale şi religioase, care să nu urmărească în fond acelaşi scop: deslegarea problemei omului, a valorii şi destinului omenesc.

Şi trebue să notăm în treacăt că „antropocentrismul"[1] acesta al cugetării lui Tolstoi face ca marele gânditor rus să fie astăzi mai actual ca oricând, căci n'a existat vreo epocă în istoria omenirii în care problema omului să se fi pus cu mai multă stăruinţă decât în vremea noastră. „Pentru Tolstoi, omul este centrul universului şi a pricepe menirea lui înseamnă a pricepe rostul întregului univers".[2] Chiar şi când zugrăvea natura, Tolstoi nu pierdea din vedere pe om, înfăţişând acea parte a naturii care are legătură cu omul. Natura era deci pentru el un mijloc pentru a pătrunde mai adânc în firea omului şi a-l pricepe.

Dar problema omului nu reprezenta pentru Tolstoi o temă de cercetări ştiinţifice sau speculaţii filosofice. Scopul său era acela de a fi de folos omului, semenul său. De altfel, ca filosof, Tolstoi nu prezintă vreo valoare deosebită. Unii critici i-au găsit şi în această privinţă merite extraordinare, dar adevărul este că opera sa filosofică se resimte de caracterul mai mult autodidact al pregătirii sale intelectuale. Ceea ce impresionează în chip deosebit la Tolstoi nu este deci filosofia sa, ci extraordinarul său talent literar şi, mai presus de toate, marea sa iubire de oameni, care a făcut pe cineva să-l numească „filosoful iubirii".[3]

Iubirea de oameni, această virtute a virtuţilor, care formează trăsătura fundamentală a caracterului lui Tolstoi, se poate observa în operele sale încă dela primele mijiri ale marelui său talent literar. Astfel, în cartea intitulată *Dimineaţa unui proprietar rus*, scrisă îndată după perioada studiilor, Tolstoi considera pentru sine ca o „datorie sfântă" de a contribui la fericirea poporului, având a răspunde în faţa lui Dumnezeu de împlinirea sau neîmplinirea acestei datorii.

Tot cam în vremea aceea (1853), Tolstoi scria în opera sa intitulată *Cazacii*: „Fericirea stă în a trăi pentru alţii". Iar doi ani mai târziu (5 Martie 1855), pe când

---

[1] N. Popovschi, *Leon Tolstoi ca tip psihologic*, în rev. *Viaţa Românească*, an. XX, 1928, nr. 7—8, p. 52.

[2] N. Popovschi, *op. cit.*, p. 56

[3] V. Harea, *op. cit.*, p. 379.

se afla la Sebastopol ca ofiţer de artilerie, notă în jurnalul său intim că a ajuns la ideea unei noui religii, o religie a lui Hristos, dar diferită de aceea ce învaţă acum Biserica creştină, o religie care să unească între ei pe toţi oamenii.

Şi în celebrul său roman *Războiu şi Pace* se întrevăd năzuinţele moralizatoare ale lui Tolstoi, dar mai ales în *Ana Carenin* întâlnim un adevărat imn închinat vieţii simple şi jertfirii pentru binele poporului. Levin, eroul romanului, îşi găseşte fericirea în munca alături de ţărani, îmbrăcat în haina aspră a ţăranilor şi luptând din greu pentru îmbunătăţirea soartei acestora. Adică exact cum a trăit şi a muncit Tolstoi însuşi, înfrângându-şi psihologia de clasă socială şi luptând chiar şi împotriva familiei sale pentru binele poporului.

Sentimentul acesta de responsabilitate faţă de viaţa poporului este parcă la Tolstoi o continuă nevoie de ispăşire a vinei de a se afla, prin naştere şi starea socială, într'o clasă suprapusă şi profitoare, fără merite şi încărcată de grele păcate. Un sentiment de mare datorie faţă de popor apasă necontenit cugetul lui Tolstoi, revărsându-se nu numai în scrieri literare şi filosofice, ci şi în tot felul de acte generoase faţă de ţărani.

Ardoarea sa pentru îmbunătăţirea vieţii ţăranilor se izbeşte însă dela început de mari dificultăţi, care îl aduc la disperarea de a obţine vreun rezultat pe această cale şi atunci îşi îndreaptă atenţia spre copii. Încredinţat, ca şi J. J. Rousseau, că sufletul omenesc este bun în fond şi că sufletul copiilor are curăţenia necesară pentru ca prin ei să se ajungă la schimbările sociale fundamentale, Tolstoi întemeiază şcoli populare, în care el însuşi şi câţiva dintre adepţii săi erau învăţători. Merge chiar şi în occident ca să studieze metodele pedagogice de acolo, iar după ce sfârşeşte marea operă literară *Războiu şi Pace* munceşte timp de patru ani ca să alcătuiască un abecedar pentru popor; lucru de care pare să fi fost mai mândru chiar decât de romanul *Războiu şi Pace.*[1]

---

[1] Romain Rolland, *La vie de Tolstoi*, în trad. germană a lui O. R. Sylvester. *Das Leben Tolstois*, Frankfurt am Main, Rütten u. Loening, 1922, p. 65.

Aşa a luat naştere „pedagogia tolstoiană", care a format obiectul unor cercetări adâncite în occident şi chiar din partea unor pedagogi români.[1] Pedagogia tolstoiană era întemeiată pe ideea de libertate, spre deosebire de pedagogiile întemeiate pe ideea de constrângere, cum i se păreau lui Tolstoi pedagogiile din vremea sa. Acestea, spunea el, urmăresc scopuri străine de nevoile şi de firea poporului şi nu este drept să fie aşa. Poporul trebue să spună el însuşi ce vrea şi din această voinţă a poporului să se inspire pedagogii. Aceştia n'au dreptul să constrângă pe copii într'o direcţie de educaţie străină de sufletul poporului, nefolositoare sau direct împotriva dorinţelor şi nevoilor poporului.

Un fapt în deosebi a izbit conştiinţa morală a lui Tolstoi, făcându-l să-şi îndrepte cu încă mai multă stăruinţă toate puterile sufleteşti spre popor şi spre ajutorarea celor săraci şi umiliţi. In Ianuarie 1882 luă parte la lucrările unui recensământ al populaţiei. Cu acest prilej colindă cartierele mărginaşe ale Moscovei, izbindu-se de aproape de mizeria cruntă în care trăiau mii şi mii de oameni. Faptul acesta îl aruncă într'o atât de teribilă criză sufletească, încât, povestind unui prieten ce văzuse prin mahalalele Moscovei, plângea şi strângea din pumni, spunând printre suspine: „Aşa nu se poate trăi! Asta nu se poate! Asta nu se poate!"[2] Mai mult ca oricând, Tolstoi îşi dădu acum seama că viaţa nu are sens şi nu merită să fie trăită dacă nu este pusă în serviciul iubirii aproapelui.

Care sunt cauzele răului, se întreba Tolstoi în urma dezolantei experienţe sufleteşti făcută cu prilejul recensământului, şi ce remedii pot fi găsite? De sigur, cei dintâi vinovaţi sunt bogaţii, cu nemernicul lux pe care îl întreţin. Viaţa acestora, ipocrită, mincinoasă, trândavă, desfrânată, o descrisese Tolstoi cu destulă scârbă şi mai înainte, în romanele sale, dar acum lupta sa împotriva putreziciunii clasei suprapuse ia calea combaterii directe, prin scrieri speciale.

---

[1] C. Narly, *Tolstoi educator*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1929. St. Bârsănescu, *Leon Tolstoi ca educator*, în *Anuarul Şcoalei normale „Vasile Lupu"*, Iaşi 1929.

[2] Romain Rolland, *op. cit.*, p. 87.

Dar nu numai nobilimea și bogații în general sunt găsiți de Tolstoi ca răspunzători de mizeria materială și morală a mulțimilor, ci și statul însuși, cu toate instituțiile sale fundamentale: armata, poliția, justiția, școala, chiar și biserica, pentrucă nu sunt întemeiate pe iubirea aproapelui, ci pe violență și nedreptate. De aici critica tumultuoasă, necruțătoare, îndreptată de Tolstoi împotriva tuturor instituțiilor statului, fără ca autoritățile țariste să poată lua măsuri împotriva sa, din cauza prestigiului său literar devenit internațional. Este aceea ce s'a numit „nihilismul politic și social" al lui Tolstoi, dar un nihilism care nu înseamna iubire de distrugere pentru distrugerea însăși, ci luptă împotriva răului oriunde s'ar găsi, pentru triumful binelui și pentru fericirea tuturor.

Violența, în deosebi, cultivată sub regimul țarist, ca de altfel sub toate regimurile absolutiste, a repugnat conștiinței morale a lui Tolstoi. Niciodată n'a putut el să înțeleagă cum din silnicie, din constrângere, care e în sine un rău, poate ieși totuși ceva bun. Armata, poliția, justiția sunt întemeiate pe violență și folosesc cu orice prilej această armă teribilă, sub pretext că în felul acesta pun la adăpost pe cetățenii corecți. Dar reprezentanții violenței nu-și dau seama cu ce groaznic preț cumpără așa numita „liniște și siguranță" a cetățenilor. „Oare liniștea și siguranța noastră, spune Tolstoi, nu sunt cumpărate ele cu mizeria și suferința a milioane de oameni, cu spânzurătorile anuale, cu sute de mii de prizonieri suferinzi și cu milioane de soldați rupți dela sânul familiei lor și tâmpiți de disciplina cazărmilor, de agenții și jandarmii care ne apără chefurile noastre cu revolverele întinse spre o lume flămândă; oare nu este cumpărată fiecare bucată dulce, care o introducem în gură sau în gura copiilor noștri, cu prețul tuturor acelor suferințe ale omenirii, care sunt absolut necesare ca să dobândim această bucată; când de fapt ar trebui să știm că orice bucată nu poate fi a noastră decât atunci când ea nu este trebuincioasă altcuiva și când nimeni nu suferă pentru ea".[1] Reprezentanții violenței,

[1] *In ce constă credința mea?* Intoarcerea spre învățătura lui Hristos. Trad. de I. Duscian, București, Socec, 1924, p. 45.

spune Tolstoi, nu-şi dau seama ce mare rău fac tratând cu lipsă de iubire pe semenii lor, care de obiceiu sunt mai puţin vinovaţi faţă de colectivitate decât aceia care sunt chemaţi să folosească violenţa împotriva lor. Cu violenţa nu se poate ajunge la nimic bun, nici în ce priveşte raporturile dintre cetăţenii aceluiaşi stat, nici în ce priveşte raporturile dintre diferitele state. Cum socotesc oare conducătorii popoarelor, se întreabă Tolstoi, că vor face, de pildă, să înceteze războaiele, aceste groaznice calamităţi ale omenirii, dacă întreţin armate numeroase şi cheltuesc sume fantastice cu înarmările, pentru a fi gata oricând de măcel şi distrugere reciprocă? Cum se poate legitima sau chiar glorifica uciderea de oameni în anumite împrejurări, când uciderea, în sine, este un rău: cel mai mare rău? Cum mai poate omenirea să aplice strict legea talionului: ochiu pentru ochiu şi dinte pentru dinte, când a primit legea iubirii fără margini adusă de Iisus Hristos? Dacă răului i s'ar răspunde în toate împrejurările cu binele, cu neopunere la rău, răul ar descreşte în lume până la dispariţie. Căci adevăratul fond al existenţei este binele, nu răul. Esenţa ultimă a realităţii e iubirea, e Dumnezeu. Dumnezeu este iubire. Aşa spune sf. evanghelist Ioan. Fiinţa omenească participă, prin spiritul său, la raţiune, la esenţa divină, participă la Iubire. Toată străduinţa vieţii omeneşti nu are alt sens decât această ridicare spre regiunea raţionalităţii şi iubirii absolute, adică spre Dumnezeu.

De pe înălţimea unei astfel de cugetări devine uşor de înţeles principiul atât de greu de aplicat al neîmpotrivirii la rău şi critica aspră îndreptată de Tolstoi împotriva Bisericii, care i se părea lui că s'a îndepărtat de radicalismul poruncii evanghelice a iubirii absolute. Căci Tolstoi nu putea să îngădue Bisericii să legitimeze omorul sub vreo formă oarecare. Nu există pentru el „legitimă apărare" şi cu atât mai puţin vreun „războiu sfânt". Neopunerea la rău, spunea Tolstoi, ar da mai bune rezultate decât înfrângerea adversarului care îţi face războiu de cucerire nedreaptă, de jefuire şi subjugare.

Este aici, trebue să recunoaştem, unul dintre punctele cele mai delicate ale propoveduirii tolstoiene, ca şi ale

moralei creştine de altfel, care e silită să mijlocească aplicarea principiului dragostei absolute într'o lume în care un singur om rău sau un singur popor prădalnic pot distruge tot ce a clădit cu multă trudă iubirea aproapelui în sute şi mii de ani de existenţă. Este adevărat că instituţiile însărcinate în fiecare stat cu păstrarea ordinei, a dreptăţii şi a raporturilor armonioase între cetăţeni, nu sunt organizate în chipul cel mai fericit cu putinţă şi nu putem spune că duhul creştin stăpâneşte cu totul în măsurile care se iau în interes general. Mai ales în ce priveşte Rusia ţaristă, cu siguranţă că administraţia, poliţia şi justiţia de pe timpul lui Tolstoi îndreptăţeau în foarte mare măsură criticile vehemente ale acestuia. Totuşi, radicalismul doctrinei tolstoiene a îndreptăţit calificativul de „utopism" ce i s'a dat. Nu doară că utopiile, susţinute cu căldură şi abnegaţie desăvârşită — cum e cazul la Tolstoi — n'ar aduce foloase omenirii. Am putea spune chiar că fără utopiile în care au crezut cele mai alese spirite ale omenirii, binele n'ar fi făcut prea mulţi paşi înainte. Utopia neîmpotrivirii la rău, propoveduită cu zel de către Tolstoi, a contribuit foarte mult la îmblânzirea mijloacelor prin care se luptă împotriva răului. Nu numai în Rusia, ci în lumea întreagă e o tendinţă ca mijloacele coercitive, prin care societăţile civilizate caută să reprime răul, devin din ce în ce mai umane. Cercetările sociologice au stabilit chiar un fel de lege a evoluţiei penalităţii dela stadiul în care penalitatea avea caracterul de răzbunare a colectivităţii împotriva infractorilor, spre formele moderne, în care se urmăreşte ca răufăcătorii să fie puşi în imposibilitatea de a mai fi vătămători sau sunt reeducaţi în institute speciale. Chiar şi războaiele, cu toată grozăvia lor crescândă în ce priveşte mijloacele de distrugere, se poate spune că au devenit din ce în ce mai umane, respectându-se în general anumite legi de omenie, ca de pildă cruţarea populaţiei neluptătoare, îngrijirea răniţilor, condiţiuni omeneşti pentru prizonieri, etc. La schimbarea aceasta de moravuri a contribuit de sigur în primul rând creştinismul, cu radicalismul legii iubirii, şi au contribuit utopiştii sociali ai celor aproape două mii de ani

de cultură creştină, care mai toţi s'au inspirat, direct sau indirect, din preceptele evanghelice, cum e cazul cu Tolstoi. Propoveduirea acestuia a avut ca rezultat „îndulcirea moravurilor" şi „creşterea demnităţii umane", cum constată un comentator al operelor sale.[1]

Căci în fond toată lupta vieţii lui Tolstoi la aceasta s'a redus: la ridicarea demnităţii omeneşti, la îmbunătăţirea vieţii celor umili şi la perfecţionarea individuală, prin care se obţine şi perfecţionarea vieţii sociale. Este un principiu la care creştinismul ţine mult şi care trebue armonizat cu un alt principiu, cu multă trecere în vremea noastră, potrivit căruia, reformând legile şi instituţiile sociale, transformăm şi perfecţionăm în acelaşi timp şi viaţa individuală.

Dar lupta lui Tolstoi nu s'a oprit la criticarea instituţiilor politice şi sociale din vremea sa, care foloseau violenţa în favoarea unei anumite clase sociale, ci a mers mai departe, luând proporţiile gigantice ale unei lupte îndârjite împotriva întregii culturi moderne, care de asemenea, spunea el, stă în serviciul unei minorităţi profitoare şi împotriva intereselor mulţimilor de oameni simpli şi nevoiaşi. Lupta aceasta a lui Tolstoi, care în ultimii săi douăzeci de ani devenise un adevărat uragan, a primit numele de „nihilism cultural", deşi şi în această privinţă nu se poate spune că Tolstoi a lovit în cultura modernă din simplă plăcere de distrugere sau din neînţelegere pentru valoarea reală a culturii, cum a fost acuzat. Şi cu atât mai puţin se poate spune că „bătrânul vulpoiu de stepă" a lovit în creaţiile culturii moderne din ură specială împotriva culturii germane, cum îl acuză un critic german.[2] Lui Tolstoi nu i se pot atribui astfel de sentimente meschine. Lupta sa a avut temeiuri etice, izvorând din adânca sa iubire de oameni şi de aceea el s'a apărat cu vehemenţă împotriva învinuirii că ar lupta împotriva culturii pentru motive de ordin religios sau altele de felul acesta. Tolstoi a avut cuvinte aspre împotriva ştiinţei şi artei moderne pentru că le socotea răspunzătoare de nee-

[1] V. Harea, *op. cit.*, p. 446.

[2] Kunowski, *Ein Volk von Genies*, Leipzig 1901, p. 68. Citat după Prof. Dr. Thomas Achelis, *Leon N. Tolstoi*, Berlin, Gose u. Tetzlaff, 1902, p. 15.

galitatea socială și de violența pe care au instaurat-o și o patronează sub înfățișeri fățarnice. Căci el nu putea să nu observe că oamenii de știință și artiștii sunt legați prin tot felul de relații cu clasa socială suprapusă și în cele mai multe cazuri împărtășesc păcatele acesteia, ba chiar contribuind, sub diferite forme, la rafinarea păcatelor clasei suprapuse.

Ceea ce condamna Tolstoi în cultura modernă nu era deci cultura în sine, ci nimicirea moralei, la care cultura contribue în mare măsură, în loc să lupte pentru moralizarea și fericirea poporului. De aici negarea și afirmarea în același timp a culturii. Tolstoi cerea culturii moderne să nu fie în contradicție cu preceptele moralei. Arta, spunea el, nu poate fi independentă de morală, cum cer unii esteticieni. Binele nu este pe aceeași linie cu frumosul, ci mai presus de el. Scindarea pe care a făcut-o cultura modernă între artă și morală este o gravă și mult păgubitoare greșeală. Operele de artă trebue să fie cercetate și sub raport moral, nu numai sub raport estetic.

De asemenea, nici știința nu poate fi străină de ideea de bine. Știința trebue să stea în serviciul moralei. Deasupra științelor și artelor stă o știință superioară, stă cugetarea filosofică asupra binelui și răului și asupra destinului omenesc. Numai în lumina acestei științe a științelor pot fi judecate, ierarhizate și valorificate diferitele științe și arte.

Chiar și tehnica modernă este supusă de Tolstoi acestei critici, în lumina principiilor morale, și condamnată în măsura în care folosește unor scopuri imorale.

Este adevărat că în lupta sa împotriva a ceea ce e putred în cultura modernă, Tolstoi a pus toată pasiunea — așa cum se pune de obiceiu pasiune când e vorba de o luptă mare — și a lovit adesea pe nedrept în unele dintre creațiile cele mai de seamă ale culturii moderne, cum ar fi de pildă simfonia IX-a a lui Beethowen, operele lui Wagner, cele mai bune piese ale lui Shakespeare și cele mai frumoase poezii ale lui Goethe, pentrucă acestea sunt rezervate unui restrâns număr de indivizi, care le pot

înțelege și gusta. Și nu e drept, spune Tolstoi, ca să beneficieze de producțiile artistice numai un restrâns număr de oameni, când pentru artă se fac sacrificii imense din partea colectivității; sacrificii de muncă și chiar de vieți omenești. Nu e drept, nu e moral, ca arta să separe pe oameni între ei, ci dimpotrivă arta are în cel mai înalt grad însușiri care pot face pe oameni să se apropie între ei, să se iubească și să trăiască fericiți. Numai prin artă, prin încălzirea inimilor oamenilor, se poate înlătura violența.

Numai arta poate face ca sentimentele de frățietate și iubirea aproapelui, care acum sunt accesibile numai celor mai buni dintre oamenii societății, să devină o obișnuință a tuturor oamenilor. Impărăția lui Dumnezeu, adică a iubirii, care lui Tolstoi i se părea ținta supremă a vieții omenești, nu poate fi realizată prin nimic altceva mai bine decât prin artă. Adevărata artă, spunea Tolstoi, este aceea care corespunde celei mai adânci dorințe a sufletului omenesc, iar această dorință — mai limpede simțită de unii sau prea puțin clar întrezărită de alții — este fericirea, pe care o poate da înfrățirea oamenilor. Adevărata artă nu poate să nu țină seama de această dorință ce stă în adâncul conștiinței omenești. Ea nu poate avea alt țel decât acela de a uni oamenii între ei prin iubire, fie că-și urmărește acest țel în chip direct, îndemnând la iubire, fie indirect, prin indignarea și disprețul pe care le aruncă asupra a tot ce se opune iubirii și apropierii dintre oameni.

Până acolo merge Tolstoi cu năzuința sa moralizatoare în critica artistică, încât își condamnă și propria sa operă literară de până la convertire, socotind-o ca nefolositoare, deși, cum am văzut, înclinările sale moralizatoare străbat în acele opere cu destulă putere pe alocurea. In viitor, spune Tolstoi, toți oamenii înzestrați dela natură cu anumite talente vor putea să fie artiști, căci în școlile populare se va introduce învățământul muzicii și al picturii,care se vor preda fiecărui copil în același timp cu primele noțiuni de gramatică. Arta se va simplifica, apropiindu-se de creațiile clasice și putând să împărtășească sentimente nobile la milioane și milioane de oameni, nu ca acum, când arta for-

mează apanajul unei clase, singură în stare să-şi dea răgazul necesar pentru a studia şi gusta operele de artă grele. Când cineva izbuteşte să scrie o poveste simplă, pe care s'o poată citi cu plăcere milioane de oameni, a făcut un lucru mai de folos decât dacă ar fi creat o operă genială, de mare profunzime şi complexitate, dar care rămâne neînţeleasă şi nefolositoare pentru marea majoritate a oamenilor simpli.

Şi cum Tolstoi nu era omul care una să spună şi alta să facă, a început să scrie el însuşi povestiri simple, uşoare, atrăgătore, pe care să le poată gusta cu folos milioane de oameni. Aşa au luat naştere celebrele *Povestiri pentru popor* ale lui Tolstoi, care nu au asemănare în toată literatura lumii, în simplitatea, moralitatea şi humorul lor sănătos. Povestirile acestea s'au tradus în toate limbile şi au produs într'adevăr o adâncă înrâurire binefăcătoare asupra cititorilor lor.

De aceeaşi evidentă năzuinţă umanitară vor fi pătrunse din ce în ce mai mult toate operele literare ale lui Tolstoi începând de prin anul 1884 şi până la sfârşitul vieţii sale. In toate aceste opere el a căutat să-şi aplice principiile sale despre artă, dând scrierilor sale o formă simplă şi o limbă populară, în care a isbutit să toarne tot ce geniul său artistic a fost în stare să creeze. Operele sale nu fac de aci înainte decât să îmbie pe cititori spre iubire, spre bună înţelegere şi jertfelnicie în toate împrejurările sociale.

La acest rezultat, Tolstoi căuta să ajungă fie înfierând cu ultimă energie pe cei care se opun iubirii dintre oameni, fie înfăţişând pilde demne de urmat. Astfel vedem în nuvela *Moartea lui Iwan Ilici* câtă răutate, câtă lipsă de iubire şi câtă cruzime se desfăşoară în jurul unui om, care, după ce dusese o viaţă de perfectă corectitudine, moare chinuit de toţi cei din jurul său, chiar şi de familia sa. In *Sonata Kreutzer*, în care găsim teoriile lui Tolstoi despre artă, se desfăşoară o crâncenă luptă între bine şi rău, între corectitudine şi incorectitudine, între iubire şi ură, al cărei desnodământ este, cum se ştie, crima săvârşită de un om de mare ispravă, dar care este adus în starea de a-şi ucide soţia necredincioasă.

In nuvela *Stăpân și slugă* avem de asemenea zugrăvite două caractere opuse, pentru a se evidenția diferența dintre ele. Dar cea mai pregnantă întrupare a concepțiilor filosofice, morale, sociale și artistice ale lui Tolstoi o avem în romanul *Invierea*, în care lupta acestuia împotriva instituțiilor sociale își atinge culmea. Aici sunt izbite în plin toate defectele instituțiilor sociale rusești de acum o jumătate de secol: administrația, justiția, poliția, penitenciarele, etc., care în loc să facă dreptate și să micșoreze suferința omenească, dimpotrivă făceau să sufere mii și milioane de oameni nevinovați.

Tot în acest roman avem zugrăvit un zguduitor proces de conștiință, în care contele Nekludov este trezit la sentimentul responsabilității pentru o faptă mizerabilă a sa săvârșită în tinerețe, împotriva unei tinere fete sărace, care ajunge apoi pe calea prostituției. Nicăiri nu se poate întâlni o mai răscolitoare analiză a luptei dintre bine și rău, ca în paginile acestei cărți, care, cu tot caracterul ei vădit tezist și moralizator, rămâne una dintre cele mai de seamă opere literare ale lui Tolstoi și ale lumii întregi.

Că Tolstoi și-a atins în oarecare măsură țelul luptei sale în ce privește arta, avem următoarea mărturie plină de sinceritate a lui Romain Rolland: „Da, spune acesta, arta noastră ca tot este numai expresia unei clase, care la rândul ei se desparte dela o națiune la alta în mici tulpine dușmănoase între ele. In Europa nu există un artist care să realizeze unirea partidelor și a raselor. Cel mai universal în vremea noastră era Tolstoi însuși. In el ne-am iubit noi, oameni aparținând tuturor popoarelor și tuturor claselor sociale. Și cine a gustat, ca noi, sublima bucurie a acestei mari iubiri nu va putea să mai fie mulțumit cu mizerabilele lepădări de marele suflet al oamenilor, pe care ni le oferă arta cercurilor literare europene".[1]

Ideile generoase ale lui Tolstoi — poate prea generoase pentru a fi realizabile în totul — n'au transformat de sigur omenirea cu repeziciunea cu care Tolstoi credea că se va întâmpla acest lucru. Ba am putea spune că marele vizionar al unei lumi mai bune a ajuns, încă în

[1] Romain Rolland, *op. cit.*, p. 115.

viață fiind, un biet izolat, un neînțeles, pătruns până în adâncul sufletului de amărăciunile pe care i le cauzau cei din jurul său. Dar nu este mai puțin adevărat că propoveduirea sa a atins nenumărate suflete de pe toate continentele lumii și a înflăcărat mai ales sufletul veșnic generos al tineretului din lumea întreagă. Imensa corespondență pe care a întreținut-o Tolstoi și din care s'a publicat numai o parte, formând ultimele trei volume (XXII—XXIV) ale operei sale complete, vădește adânca înrâurire pe care a exercitat-o scrisul lui Tolstoi asupra contemporanilor săi. Astfel, dărnicia marelui filantrop american Rockefeller nu este străină de înrâurirea lui Tolstoi, cu care celebrul întemeietor de instituții culturale și umanitare a stat în corespondență. Și marea noastră regină Carmen Sylva, autoarea minunatelor *Cuvinte sufletești* și întemeietoarea a numeroase opere de binefacere la noi în țară, a stat în corespondență cu Tolstoi. Dar înrâurirea lui Tolstoi s'a resimțit cel mai adânc asupra țărilor orientale, în deosebi în cele cu regim politic absolutist. Japonezi, Chinezi, Persani, Turci, Arabi, Tătari, Indieni i s'au adresat cu scrisori admirative și cu cereri de sfaturi. Atât de puternică a fost înrâurirea lui Tolstoi asupra Japonezilor de pildă, încât unii dintre aceștia, chiar în timpul războiulu rusojaponez, au predicat înfrățirea între Ruși și Japonezi, fiind întemnițați din această pricină.[1] Cât despre Indieni, se poate spune că „ideile lui Tolstoi într'adevăr au contribuit la reînvierea spirituală a Indiei".[2] Gandi însuși datorește operelor lui Tolstoi și corespondenței cu acesta principiul neopunerii la rău, care face atât necaz Englezilor.

O dovadă și mai grăitoare a înrâuririi pe care au exercitat-o în lumea întreagă viața și opera lui Tolstoi, o avem în înființarea de cercuri tolstoiene în Anglia, America, Germania, Olanda, Austria, etc. S'au format chiar și colonii tolstoiene în diferite țări, cu scopul de a pune în practică principiile de viață simplă, curată, liberă, propoveduită de Tolstoi.

Dar, dincolo de aceste dovezi palpabile ale înrâuririi binefăcătoare exercitată de viața și opera lui Tolstoi asupra

[1] V. Harea, *op. cit.*, p. 468. [2] *Ibidem*, p. 475.

contemporanilor și urmașilor săi, câte transformări sufletești neștiute de nimeni vor fi produs scrierile sale în toate colțurile lumii, pe unde au pătruns! Cine altul decât Dumnezeu însuși va fi în stare să pună în balanța judecății nepărtinitoare aportul lui Tolstoi la împlinirea sentinței: „Ce ați făcut pentru unul dintre acești frați mai mici ai mei mie mi-ați făcut!"

S'ar putea obiecta totuși că Tolstoi a venit în conflict cu Biserica ortodoxă și că creștinismul său este mai degrabă un fel de sincretism, o sinteză de diferite religii, fără un Dumnezeu personal, fără revelație, fără cult și fără disciplină ierarhică. Lucruri pentru care Biserica ortodoxă rusă s'a simțit datoare să-l excomunice, cu toată durerea pe care i-o pricinuia o astfel de pierdere. Nu este însă aici locul să repunem pe rol procesul intentat de Biserica ortodoxă rusă filosofiei religioase a lui Tolstoi și ne dispensăm de a mai reproșa acestuia lipsa sa de înțelegere pentru tot ceea ce formează caracterele fundamentale ale unei adevărate religii. Căci nu apar la fiecare pas conștiințe morale atât de scrupuloase, servite de un talent literar ce atinge geniul, cum e cazul la Tolstoi. De aceea ne mulțumim cu propria sa mărturisire de credință: „Eu cred în învățătura lui Hristos... Cred că fericirea va fi posibilă pe pământ numai atunci când toți oamenii vor îndeplini învățătura lui Hristos. Cred că îndeplinirea acestei învățături este posibilă, ușoară și plăcută".[1]

Iată o mărturisire limpede și optimistă, care ne arată pe marele excomunicat în adevărata sa lumină. De aceea credem că sufletul său ar merita să se odihnească liniștit, după ce s'a sbuciumat atât de mult și s'a dăruit cu atâta generozitate, cât timp a sălășluit în trupul „celui mai uman dintre toți oamenii".[2]

---

[1] *In ce constă credința mea?* p. 213.

[2] André Suarez, *Tolstoi vivant*, Paris, 1899, p. 11. După V. Harea, *op. cit.*, p. 432.

MIŞCAREA LITERARA

Diaconul *Ene Branişte:* 1. EXPLICAREA SFINTEI LITURGHII DUPĂ NICOLAE CABASILA, teză de doctorat, 1943; 2. TÂLCUIREA DUMNEZEIEŞTII LITURGHII, studiu introductiv şi traducere românească, 1946, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, XVI+238; VIII+133 pagini.

Iată două cărţi într'adevăr de căpetenie pentru orice preot; şi dacă cea dintâi s'a epuizat aşa de repede din pricina însemnătăţii problemei pe care o discută, teologii şi preoţii vremurilor de azi, cu atât de rare publicaţii, mai au încă posibilitatea de a şi-o procura pe cea din urmă.

Format sub îndrumările părintelui prof. P. Vintilescu, diaconul E. Branişte şi-a câştigat o dragoste şi pricepere în tratarea problemelor de liturgică cu totul deosebite. Cu o meticulositate rară şi cu largă informaţie de specialitate, C. Sa studiază în teza de doctorat tot ce se putea şi se cerea a fi cunoscut despre cea mai bună explicare ortodoxă a sfintei Liturghii. Teza e împărţită în trei părţi (pe lângă o introducere, în care se situa în timp şi însemnătate Erminia lui Nic. Cabasila).

Partea I (p. 19—59) tratează despre personalitatea şi opera marelui teolog tesalonicean, în deosebi despre textul, editarea şi traducerile Erminiei. Părintele E. Branişte precizează — faţă de vechile păreri greşite, care împrumutau pentru Nicolae Cabasila date biografice dela unchiul său Nil, arhiepiscop al Salonicului — că autorul „Erminiei" şi al „Vieţii în Hristos" şi-a dus viaţa ca simplu laic, dar cu mare pasiune pentru arte şi cu deosebită prestanţă în mişcările teologic-culturale, sociale şi politice ale vremii sale.

Partea II (p. 39—202) analizează însaş Erminia Liturghiei după Cabasila. După ce evidenţiază scopul liturghiei în concepţia lui Cab., scop care e dublu: direct sau *sfinţirea darurilor* şi indirect sau *sfinţirea credincioşilor* — scop pe care teologul tesalonicean îl enunţă în prima propoziţie a tâlcuirii sale — păr. E. Br. urmăreşte îndeaproape fazele şi problemele mai importante care se leagă de fiecare din cele două scopuri. In deosebi merită a fi subliniate pasagiile în care face apologia epiclezei euharistice (p. 77—87), despre prefacere (87—96) şi despre întreitul sacerdoţiu liturgic: al Mântuitorului, al Sfântului Duh şi al preotului (p. 96—III). Vorbind apoi despre scopul transcendent sau indirect al Liturghiei: de sfinţire a credincioşilor, care de fapt este adevăratul scop al ei — şi aici Casabila mânecă direct din cea-

laltă operă clasică a sa: Viaţa în Hristos — păr. Branişte evidenţiază mijloace liturgice pentru pregătirea sfinţeniei subiective a preotului şi credincioşilor (p. 115—128), sfinţirea obiectivă prin împărtăşire precum şi efectele ei, iar, în urmă, problema participării viilor şi a celor morţi la efectele jertfei liturgice (137—143).

In afară de cele două probleme mari: sfinţirea darurilor şi a credincioşilor, păr. E. Br. mai adaugă în tratare încă două capitole: liturghia ca mijloc al cultului divin (p. 144—177) şi semnificaţia mistică-simbolică a liturghiei (p. 178—202).

Partea a II-a sau încheierea o formează sublinierea meritelor de tâlcuitor liturgic ale lui Nic. Cabasila, precum şi influinţa operii sale în teologia greacă şi latină.

Textul însuşi al Erminiei — dat acum în româneşte înaintea oricărei traduceri în vreo limbă europeană modernă! — cuprinde 53 capitole, foarte stringent legate întreolaltă, Cabasila preocupându-se nu de amănunte ritualistice: ceremonii, tămâieri, vestminte, vase ori descriere analitică a lăcaşului de cult, cum au făcut în erminiile lor patr. Gherman (sec. 7) şi Sim. Tesaloniceanul (sec. 14), ci de ceea ce stă înapoia tuturor acestora, sensul şi mijloacele de înduhovnicire prin sf. Liturghie. Capitolul 1 (şi 16) expun pe scurt scopul sf. liturghii, capitolele 2—11 vorbesc despre interpretarea Proscomidiei, cap. 12—15, 17—27 despre Liturghia Catehumenilor, cap. 28—37 analizează actul sfinţirii darurilor — în deosebi sunt neîntrecute cap. 29—30, în care vorbeşte despre epicleză şi cap. 32, cel mai cunoscut, în care se arată cu o precizie aproape scolastică esenţa jertfei euharistice — celelalte capitole descriu împărtăşirea şi lucrarea ei sfinţitoare asupra preotului şi credincioşilor.

In vreme ce isihasmul, cu subtilităţile lui teologice şi cu metodele lui sistematice, recomanda o cunoaştere divină pentru cei puţini, Nic. Cabasila îşi permite, fără să condamne marele curent spiritual al vremii sale, dar şi fără de a-l urma sclavic în terminologie şi metode, să evidenţieze calea mai uşoară şi mai la îndemâna oricui a unirii cu Dumnezeu prin intermediul tainelor. De fapt, aceeaş problemă o pusese el şi în „Viaţa în Hristos", unde se arătau esenţa şi etapele acestei uniri mistice cu Dumnezeu. Propriu vorbind, Cabasila nici nu ai impresia că e un mistic, atât de limpede şi de uşor scrie. Asta când comparăm de pildă scrisul lui cu reprezentanţi ai misticii liturgice sau individuale, ca Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul-Teologul sau Grigorie Palama. Şi Cabasila are un minimum de temeiuri clădite silogistic, temeiuri care dau un atât de larg şi frumos caracter dogmatic operii sale, fără a fi însă nici savant, nici greoi, nici banal. Tocmai fiindcă nu priveşte din unghiu individualist, lui Cabasila nu-i este tot una a zice: unirea cu Dumnezeu sau unirea cu Hristos. El a ales formula cea din urmă atât pentru „Tâlcuirea Liturghiei" cât şi pentru „Viaţa în Hristos", pentru că Domnul Hristos a fost acela care a sfinţit pe om în persoana Sa

și care de atunci ne cere doar să ne încorporăm viața întreagă în El. Această încorporare în Hristos, care constitue de fapt toată viața noastră duhovnicească, se dobândește în modul cel mai deplin prin împărtășirea cu Hristos cel Euharistic. „Diferitele părți ale Liturghiei sunt prezentate de Cabasila ca auxiliare și instrumente ale pregătirii, curățirii sau purificării și ale contemplării sau meditației mistice sprijinite pe formele văzute ale simboalelor rituale, ale actelor și ceremoniilor liturgice, care, toate, ne duc cu gândul la Hristos Mântuitorul, la viața și învățătura Lui, insuflându-ne astfel sentimentul prezenței Lui și dispoziția necesară pentru primirea Lui cuviincioasă în lăcașul ființei noastre" (Tâlcuirea, p. 13).

Studiind temeinic pe „cel mai mare dintre liturgiștii Bizanțului porfirogenet", cum pe drept este socotită această „Summa liturgiae" a Răsăritului, în stare a rivaliza cu cele similare din Apus, și traducându-l într'o impecabilă limbă românească, păr. diacon E. Braniște are drept la toate mulțumirile slujitorilor altarului și ale tuturor celor ce se interesează de spiritualitatea ortodoxă. Condițiile excelente, cu ilustrații frumos alese de dl prof. I. D. Ștefănescu, după teme iconografice vechi, măresc și mai mult meritul lucrării.

Preot Dr. TEODOR BODOGAE

*

I. Lupaș: STUDII, CONFERINȚE ȘI COMUNICĂRI ISTORICE, București, Casa Școalelor, 1927, 450 p. II—V: Cluj-Sibiu, Inst. de Ist. Naț., 1940, 1941, 1943, 1946, p. 320, 312, 392, 511, toate cu indice, vol. IV ilustrat. Vol. VI pregătit.

Completează manualele substanțiale, dar succinte, de Istoria Românilor și de Istoria Bisericii române ale ilustrului autor, cu capitole elaborate pe larg, în forma care l-a consacrat ca model nepieritor de istoric desăvârșit: unind temeinicia științifică atât cu asimilarea profund pedagogică a materialului, cât și cu expunerea în stil clar și'n limbă înțeleaptă, formată din a vechilor cazanii și cronici și din a capodoperelor literaturii moderne. Pe firul trainic al informației sigure, ample și proaspete, țese cu băteala ideilor sănătoase și adânci și a imaginilor poetice țesătură de artă cu trăiniele și valoare pe care trecerea vremii nu le va micșora, ci le va mări.

Iată studiile de Istoria Bisericii române din volumele apărute: I. Doi umaniști români în sec. XVI. Destituirea unui episcop român din Ardeal în anul 1574. Tudora, mama lui Mihai Viteazul. Barcsai și Sava Brancovici. Nobilitarea popii Ioan din Vinț. Pribegia prin Ardeal a mitropolitului Varlaam al Ungrovlahiei. Odăjdiile mitropolitului Sava Br. Desbinarea bis. a Românilor ardeleni. Părinții lui Ioan Piuariu. Chestiunea originii și continuității Românilor într'o predică din 1792. O încercare de reunire a bisericilor din Transilvania la 1798. 12 pețitori ai episcopiei transilvane vacante 1796—1810. III. Problema confesională a României. Cel dintâi umanist român: N. Olahus din Sibiu, 1493—1568. Un vlădică român năpăstuit în 1638. Mitro-

politul Varlaam al Moldovei. III. Mucenicia Brâncovenilor. Episcopul V. Moga şi prof. Gh. Lazăr. Ioan Moga teologul. Anastasia Şaguna. Episcopul N. Ivan. IV. Biruinţa limbii şi a culturii române în cursul veacurilor XVI—XVII. Mitropolitul P. Movilă şi relaţiunile lui cu Românii. Prigonirea mitropolitului Ilie Iorest. Dosoftei, mitropolitul Moldovei. Mitropolitul Teodosie Veştemeanul. Contribuţii documentare la istoria satelor transilvane. Misiunea episcopilor Gherasim Adamovici şi Ioan Bob în 1792. V. Vechimea ortodoxiei transilvane. Păstorirea mitropolitului Sava Brancovici-Brâncoveanu şi călătoria lui la Moscova. Doi precursori ai lui Horia în audienţă la curtea împărătească. Contribuţii la istoria Braşovului românesc. Nicolae Popea şi Ioan Micu Moldovan.

In ţări mai culte, aceste volume n'ar lipsi din nicio bibliotecă parohială. Aud însă că şi din volumul I mai zac în depozit mii de exemplare, cu preţul de 100 Lei pe ele.

Prot. Dr. ŞTEFAN LUPŞA

I. Lupaş: DOCUMENTE ISTORICE TRANSILVANE. Vol. I, 1599—1699. Cluj, Inst. de Ist. Naţ. 1944, p. XVI+522, cu bibliografie şi indice. Sunt rezultatul cercetării arhivelor şi a publicaţiilor timp de vreo 40 de ani şi al cursurilor şi lucrărilor de Istoria Transilvaniei din 20 de ani. Documentele ungureşti se dau numai în traducere dacă au mai fost publicate. Volumul uşurează istoriografia critică, precisă şi sigură. Aşteptăm cu nerăbdare volumele II şi III, date la tipar de mult.

ŞT. L.

CRONICA

CONFERINŢELE PUBLICE ALE ACADEMIEI TEOLOGICE „ANDREIANE". Scriam în fascicolul anterior al revistei noastre (vezi p. 106) că profesorii Academiei teologice „Andreiane" din Sibiu au organizat un ciclu de conferinţe publice, întitulat *Biserica şi viaţa*. Promiteam să revenim, după epuizarea programului.

Unsprezece la număr, aceste conferinţe au avut loc în Duminecile dintre 19 Ian.—30 Martie a. c., după sfânta liturghie (orele 11, 15). Aula Academiei teologice „Andreiane", în care s'a desfăşurat programul, s'a dovedit de fiecare dată neîncăpătoare pentru publicul care a sârguit să asculte aceste conferinţe. In asistenţă, am remarcat pe I. P. Sf. Mitropolit *Nicolae* al Ardealului, P. Sf. Arhiereu-vicar Teodor Răşinăreanu, profesorii universitari Păr. Dr. Ioan Lupaş şi dl Dr. Onisifor Ghibu, dl Dr. Ioan P. Papp, prim-preşedinte de Curte de apel î. r., dl inspector general administrativ î. r. C. Rădulescu-Dobrogea, şi mulţi alţi fruntaşi ai Bisericii, magistraturii, armatei şi învăţământului.

Dăm în cele ce urmează rezumatul fiecărei conferinţe (redactat, la cererea noastră, de vorbitorul respectiv).

Prot. Dr. *Nicolae Neaga*, profesor de Exegeza V. T. şi Limba ebraică, Rector: PROFETUL IEREMIA IN FAŢA VIEŢII (19 Ian.). — Mulţi cunosc pe Ieremia prin intermediul literaturii profane şi al artelor plastice. Herder face din Ieremia simbolul geniului mistic; Châteaubriand îl apropie pe profet de Homer şi de poetul latin Virgiliu. Michel-Angelo a tăiat în marmoră un Ieremia contemplativ. Ieremia, aşa cum ni-l redă penelul lui Smighelschi, pictorul catedralei din Sibiu, e o figură liniştită şi majestuoasă, chip de om blajin şi bun. Complex şi nuanţat este înfăţişat profetul de Sf. Scriptură. In lumina ei, Ieremia apare ca un animator şi educator luminos şi serios în mijlocul popoarelor. Dăruit cu mare sinceritate, înalt simţ de dreptate, dragoste pentru altul, credincios fanatic în victoria cauzei drepte, profet adevărat şi om de mare probitate, a stat totdeauna de partea lui Dumnezeu. Intreaga operă şi activitate a lui Ieremia este izbucnirea credinţei pe care doria s'o vadă trăită de oamenii în sufletul cărora duhul lui Dumnezeu şi-a imprimat pecetea. Mântuirii colective i-a închinat tot scrisul şi toată acţiunea sa. Omenirea l-a răsplătit numindu-l mare profet al ei.

Preot Dr. *Nicolae Terchilă*, profesor de Filosofia creştină şi Pedagogie: FILOSOFIA ANTICĂ PEDAGOG SPRE HRISTOS (26 Ian.). — Con-

ferenţiarul arată, într'o formă cât se poate de uşoară, minunatul proces de pregătire a „neamurilor" pentru opera cea mare a mântuirii prin Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos; arată cum Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul „cel ce s'a născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii" şi care a chemat la mântuire poporul ales prin prooroci, a chemat la mântuire şi „neamurile" păgâne prin filosofi; cum unii filosofi păgâni din antichitate, ca de pildă Socrate, Plato, etc., au avut o misiune asemănătoare cu aceea a proorocilor din Biblie.

Prot. Dr. *Ştefan Lupşa*, profesor de Istoria Bisericii române şi Arta creştină: ÎNCEPUTUL ARHIPĂSTORIEI ARDELENE A LUI DIONISIE NOVACOVICI (2 Febr.). — Expune măsurile prin care Curtea vieneză şi generalul Buccow au diminuat în 1761 „biruinţa satului asupra împăratului", făcând ca dobândirea de către ortodocşii ardeleni a episcopului să nu le aducă sfârşitul robiei religioase, ci numai o nouă fază de încă un secol a ei: Hotărîrile ministeriale din 19 Iulie şi 19 August 1758, motivele alegerii lui Dionisie, îngrădirile misiunii lui şi a toleranţei din 1759, deciziile din 12 Martie 1761, activitatea lui Buccow şi a lui Dionisie până la instalarea acestuia, restricţiile din decretul său de numire din 6 Noemvrie 1761, demisia lui şi refuzarea ei.

Diacon Dr. *Grigorie T. Marcu*, profesor de Exegeza N. T. şi Ermineutica biblică: UN MUNCITOR MANUAL: SFÂNTUL APOSTOL PAVEL (9 Febr.). — Saul din Tars a învăţat meseria de croitor de corturi. Pregătindu-se pentru rabinat, funcţiune neretribuită pe-atunci, meseria avea să-i procure cele de trebuinţă pentru traiul de toate zilele. Convertit la creştinism, el continuă să-şi exercite meseria până la sfârşitul vieţii, ca să nu împovăreze pe nimeni (cf. II Tes. 3, 8—12). Munca manuală îi asigura independenţa materială. A săvârşit-o statornic cu tragere de inimă, ca pe-o rugăciune. In chipul acesta, el punea bazele unei noui concepţii de viaţă, care cinsteşte munca şi pe muncitor. Pildă îi era Iisus, care a lucrat în atelierul de dulgherie al dreptului Iosif din Nazaret. Munca încetează astfel să mai fie o îndeletnicire rezervată sclavilor, cum o socotia îndeobşte antichitatea precreştină.

Diacon Dr. *Emilian Vasilescu*, profesor de Teologie fundamentală şi Sociologie: VALOAREA OMULUI (16 Febr.). — Constată că problema omului stă în centrul preocupărilor actuale ale oamenilor de ştiinţă, filosofilor şi teologilor, din pricina marilor zdruncinări morale şi sociale produse de cele două mari războaie mondiale. Acestea din urmă îşi au originea în concepţia greşită despre om a gânditorilor naturalişti din veacul al XIX-lea, care au coborit pe om în rândul animalelor. Cugetarea antică vedea în om o fiinţă raţională deosebită de restul creaturilor, iar cugetarea creştină patristică şi medievală acorda omului demnitatea extraordinară de a fi creat după chipul lui Dumnezeu şi menit asemănării cu Creatorul său până la îndumnezeire. Concepţia naturalistă a înjosit pe om şi i-a slăbit simţul mo-

ralității și al responsabilității. De aceea se impune o campanie de redresare a conștiinței de sine a omului, în lumina concepției creștine despre om și cu ajutorul nouilor cercetări ale antropologiei filosofice, care redau omului locul său excepțional în cosmos.

Preot Dr. *Teodor Bodogae*, profesor de Istoria Bisericii universale și Patrologie: PREZENȚA BISERICII IN NEVOILE VREMII (23 Febr.) — Așa cum sufletul mamei însoțește pretutindeni și în orice clipe, bune sau rele, pe cei ai familiei, așa se înțelege și prezența Bisericii în nevoile vremii. Acest adevăr reiese mai ales din trecutul Bisericii ortodoxe adânc înfrățită cu soarta bună sau grea a credincioșilor. Enumerând exemple de caritate individuală și colectivă a Bisericii vechi — mai ales a vremilor secetoase din 367—8 din Capadochia sfântului Vasile — conferențiarul evidențiază grija continuă a Bisericii de soarta credincioșilor. Desigur ea reieșea totdeauna din dragostea de omul lipsit. Reactivarea acestei iubiri, într'un ev plin de răutăți ca cel de azi, este nu numai o poruncă, ci și singura condiție pentru realizarea prestigiului Bisericii și pentru adevărata înfrățire dintre oameni. Pildele de ajutorare a Moldovei, venite de aproape și de departe, sunt indicii bune în acest sens. Ele se cer intensificate.

Diacon Dr. *Nicolae Mladin*, profesor de Teologie morală și Mistică: FAMILIA CREȘTINĂ (2 Martie).— După evidențierea deosebitei importanțe a familiei pentru biruința Ortodoxiei în lume, conferențiarul lămurește două aspecte esențiale ale familiei creștine: 1. familia creștină ca imagine a realităților divine și scară către cer; 2. prezența lui Hristos în familia creștină. In prima parte a conferinței se definește iubirea familală, ca unitate în pluralitate, care nici nu se disolvă de unitate, nici nu se nimicește prin pluralitate. Iubirea aceasta e — în chip predominant — de esență spirituală: e unire ființială. Ea are caracter indisolubil și creator. Este iubirea divină opusă sau nu iubirii familiale? Nietzsche susține că e opusă. Adevărul e că Dumnezeu e o limită pentru iubirea păcătoasă și transfigurează iubirea familială, dându-i o noblețe, o intensitate și o puritate neegalată. Astfel familia devine imagine a Sf. Treimi și a raportului dintre Hristos și Biserică. In special copiii sunt transparențe ale paradisului în familie. A doua parte cuprinde mijloacele prin care Hristos e prezent în viața familială: sf. împărtășanie, rugăciunea, lectura Sf. Scripturi, lupta de desăvârșire morală. Astfel familia devine o răsadniță de sfinți, o citadelă de neînfrânt a Ortodoxiei.

Preot *Gheorghe Șoima*, conferențiar de Muzică bisericească și ritual: MUZICA ELEMENT DE INFRĂȚIRE A POPOARELOR (9 Martie).— Muzica, „regina artelor", fiind un factor de înobilare a sufletului omenesc, este și un element de împăciuire și înfrățire a popoarelor. O reală înfrățire se întemeiază pe iubire, iar iubirea presupune cunoaștere. Prin schimbul produselor folclorice muzicale, popoarele lumii se pot cunoaște reciproc și pot ajunge la concluzia că nu se deosebesc fundamental, ci că toți suntem, în primul rând, oameni, fii egali

ai aceluiaşi Tată ceresc. Muzica a îndeplinit întotdeauna şi o funcţiune deadreptul socializantă; astăzi ea trebue chemată să creieze conştiinţa unei mari familii morale a întregei omeniri. Să se compună şi forme muzicale culte multinaţionale (rapsodii şi suite continentale, sau chiar mondiale). Unde este cazul, să se înfiinţeze societăţi corale şi filarmonice mixte, multinaţionale; cântarea în comun nivelează, solidarizează, înfrăţeşte.

Preot Dr. *Corneliu Sârbu*, conferenţiar de Indrumări misionare şi Sectologie: MISIUNEA ACTUALĂ A FEMEII (16 Martie).— După sesizarea faptului că marea şi sfânta misiune a femeii în vremurile actuale este *o problemă delicată şi vitală*, conferenţiarul îşi pregăteşte terenul prin critica riguros obiectivă a *feminismului* la lumina indiciilor ce le oferă însăşi *natura femeii*, aşa cum o prezintă *ştiinţa actuală*, în special medicina, psihologia şi antropologia. Divizarea omului în două naturi diferite indică chemări diferite. Misiunea femeii este aceea de-a fi echivalentul şi completarea bărbatului. Făptura ei o recomandă pentru funcţiunile fundamentale şi speciale: *maternitatea şi conducerea căminului*. De aici axioma: *Femeia mai întâi în cămin;* precum şi principiul: *Familia întâi!* Dacă n'are cămin sau dacă nevoia o cere, femeia să-şi aleagă profesiuni potrivite cu firea sa şi mai ales funcţiuni cari *prelungesc familia în largul societăţii*. Astăzi femeia e chemată să se dedice, cu tot devotamentul, *apostolatului căminului, apostolatului educaţiei* în familie, pregătind *elitele* necesare neamului, *apostolatului social al societăţii*, iar latura cea mai actuală a misiunii sale este aceea de *pionieră* a refacerii spirituale şi a reconstrucţiei materiale a lumii şi a ţării.

Preot *Dumitru Călugăr*, conferenţiar de Omiletică şi Catehetică: PROBLEME DE EDUCAŢIE (23 Martie).— Arată în ce stă fiinţa educaţiei şi că aceasta este o acţiune spirituală şi deci specific umană. Ea porneşte dela om şi intenţionează formarea, desăvârşirea altui om. Educaţia vizează formarea omului în întregul lui, puterea ei răsfrângându-se şi asupra laturei fizice, pe care o înobilează şi o stilizează în acord cu ţinuta spirituală. Trei sunt factorii cari condiţionează, pe plan uman, succesul educaţiei: *iubirea, încrederea* şi *libertatea*. Fără ei, acţiunea educativă este iluzorie. Lor li se adaugă, spre a le potenţa forţa, harul lui Dumnezeu. Ţinta educaţiei constă în realizarea caracterului religios-moral, în promovarea omului spre personalitate. Conferenţiarul a subliniat şi responsabilitatea educatorilor către Dumnezeu şi către oameni, pentru cei ce le sunt încredinţaţi spre bună creştere.

Preot *Nicodim Belea*, duhovnicul Academiei teologice „Andreiane": PSIHOLOGIA SPOVEDANIEI (30 Martie).— Spovedania este Taina eliberării noastre din prinsoarea păcatului şi uşa de acces la libertatea fiilor lui Dumnezeu. Existenţa lui *Dumnezeu, a omului şi a păcatului* sunt cele trei realităţi pe care se sprijineşte spovedania atât din p. d. v. *soteriologic* cât şi *psihologic*. Dar cum în calea eliberării omului

de păcat zac un şir întreg de piedeci, acestea se cer identificate, analizate şi înlăturate. Cel mai mare este *mândria*. Aceasta nu îngădue omului actul de *căinţă* decât cu jumătăţi de măsură, cu atât mai puţin recunoaşterea *vinei*. Din sentimentul căinţei şi al vinei isvoreşte necesitatea firească a omului de a se spovedi cuiva. In orice caz auto-mărturisirea îţi aduce o pseudo-iertare, ce nu te satisface. Mărturisirea trebuie s'o faci în faţa unui semen, căci prin păcatul săvârşit ai supărat pe cineva dinafara ta, ai atentat împotriva semenului tău. Dacă privim acest semen prin prisma eternităţii, vedem în el pe Dumnezeu pe care l-am supărat. Condiţiunile de sinceritate, prietenie şi autoritate divină nu le împlineşte dintre semenii noştri decât duhovnicul, în dosul căruia este Dumnezeu, care îţi ascultă mărturisirea. Numai ceva mai trebueşte ca prin spovedanie să se săvârşiască minunea înoirii tale: De ceea ce ai făgăduit lui Dumnezeu, când ţi-ai plecat fruntea sub patrafirul preotului-duhovnic, să te ţii fără greş!

Conferinţele au fost încadrate cu program artistic adecvat (coruri, recitări, lecturi biblice). Au dat concursul corurile: Academiei teologice „Andreiane" (dirijor: păr. prof. Gh. Şoima), formaţia corală bărbătească „Orfeu" (dirijor: dl prof. Ilie Micu), Şcoalei normale de fete „A. Şaguna" (dirij.: dna prof. Viorica Ciora), Liceului de fete „Domniţa Ileana" (dirij.: dna prof. Paraschiva Bănescu), Şcoalei de cântăreţi bisericeşti „D. Cunţan" şi al Şcoalei urbane de gospodărie (dirij.: păr. prof. Anatolie Scurtu).

Fapte demne de reţinut:

Păr. prof. univ. Dr. Ioan Lupaş, membru al Academiei Române, a instituit un premiu pentru cea mai bună lucrare care va trata despre rolul Sibiului în revoluţia poporală dela 1848. La concurs participă studenţii Academiei teologice „Andreiane" din Sibiu.

La încheierea ciclului, dl inspector general administrativ i. r. C. Rădulescu-Dobrogea, care a participat la toate conferinţele, a luat cuvântul în numele asistenţei, mulţumind rectorului şi profesorilor pentru darul pe care l-au făcut publicului sibian dornic de cultură superioară.

SABIN SIBIANU

NOTE ŞI INFORMAŢII

EXTENSIUNEA academică a profesorilor Academiei teologice „Andreiane" din Sibiu, căreia noul rector Păr. prof. Dr. Nicolae Neaga i-a dat un avânt deosebit, funcţionează în condiţiuni demne de osebită luare aminte. Ciclul de conferinţe întitulat „Biserica şi viaţa", despre care am scris mai pe larg în alt loc al acestui fascicol al revistei noastre, e mărturie.

Dar nu unica mărturie...

Cu prilejul prăznuirii Duminecii Ortodoxiei (2 Martie a. c.), în colaborare cu filiala sibiană a Societăţii ortodoxe naţionale a femeilor române, a avut loc, în aula Academiei teologice „Andreiane", un festival comemorativ, în cadrele căruia păr. prof. Dr. Nicolae Mladin şi-a citit conferinţa ce urma la rând în ciclul amintit, cu subiectul: „Familia creştină". Programul artistic: recitări şi coruri executate de elevele liceului „Domniţa Ileana", sub conducerea dnei prof. Paraschiva Bănescu.

Tot atunci, la Sălişte, a vorbit păr. prof. Dr. Grigorie T. Marcu, tratând subiectul: „Ortodoxia factor de progres", în cadrele unui festival organizat de secţia locală a „Frăţiei Ortodoxe Române", prezidată de inimosul director gimnazial dl prof. Alex. Josof.

La Făgăraş, în aceeaşi Dumінecă, păr. prof. Dr. Emilian Vasilescu a vorbit despre „Valoarea omului", fiind invitat de Reuniunea femeilor ortodoxe române. Programul artistic, alcătuit din recitări şi coruri, a fost executat de elevele şi elevii liceelor Radu Negru şi Doamna Stanca. Cu acest prilej, s'au împărţit premii şcolarilor cari s'au distins la concursul de Religie.

Acelaşi conferenţiar a vorbit la Braşov, în 23 Martie a. c., despre „Valoarea omului", iar la Sibiu, în cadrele ARLUS, în 9 Martie a. c. despre „Iubirea de oameni în opera lui Tolstoi".

Păr. prof. Dr. Teodor Bodogae a conferenţiat la Sibiu, în 2 Martie a. c., despre „Istoricul bisericilor româneşti din Sibiu", iar în 23 Martie a. c., despre „Prezenţa Bisericii în nevoile vremii".

Păr. prof. Dr. Nicolae Mladin a conferenţiat la Braşov, în 29 şi 30 Martie a. c., tratând subiectele: „Tineretul şi Creştinismul" (pentru studenţii Academiei comerciale), şi „Creştinismul şi forţele sociale" (în cadrele FOR).

Pretutindenea, vorbitorii au împărtăşit adevărul dreptei credinţe unor mulţimi avide să-l asculte.

INVITAT de despărţământul Sibiu al „Astrei", P. Sf. Episcop

Nicolae Colan, membru al Academiei Române, a vorbit Duminecă 23 Martie a. c., orele 5 d. m., în sala de festivităţi a prefecturii judeţului, tratând subiectul: „Ortodoxia şi viaţa internaţională". A fost o expunere de excepţie, din toate punctele de vedere, pe care asistenţa neobişnuit de număroasă şi de selectă — în frunte cu I. P. Sf. Mitropolit *Nicolae* al Ardealului — a ascultat-o cu viu interes.

Inainte cu două săptămâni, în acelaşi ciclu de conferinţe, a vorbit despre „Civilizaţie politehnică şi barbarie tehnică" P. Sf. Episcop Dr. Ioan Suciu, administratorul Mitropoliei unite a Blajului, iar Duminecă 23 Febr. a. c. Păr. prof. Dr. Nicolae Mladin, despre Creştinism şi forţele sociale.

STUDENŢII Universităţii „Regele Ferdinand I" din Cluj, constituiţi în „Frăţia Ortodoxă Română Studenţească" (FORS), au organizat pentru sfântul şi marele post al Paştilor o *săptămână misionară*, cu conferinţe religioase şi meditaţii pregătitoare pentru spovedanie şi cuminecare. Programul întocmit în acest scop s'a desfăşurat în zilele de 22—30 Martie a. c. şi a înglobat următoarele conferinţe: Tineretul şi Creştinismul (Păr. prof. univ. Dr. Nicolae Mladin), Comuniunea spirituală a omenirii (dl prof. univ. Dr. E. Sperantia), Iisus tânăr (Păr. prof. univ. Dr. Grigorie T. Marcu), Hristos în zilele noastre (Păr. prof. de Teologie Dr. L. G. Munteanu), Familia creştină (Prof. Dr. N. Mladin), Geneza mântuirii noastre (Păr. prof. Gh. Noveanu, duhovnicul studenţilor teologi din Cluj) şi Crucificare şi Inviere (Păr. prof. Ion Bunea, duhovnicul studenţimii universitare). Osebit de acestea, studenţimea a ascultat în Biserica din Deal două meditaţii: Libertate şi păcat (Păr. prot. Florea Mureşanu) şi Slobozire din cătuşele păcatului (Păr. prof. Petre Dumitreasă).

Studenţii au cercetat în număr osebit de mare aceste manifestări religioase, la desfăşurarea cărora a participat şi public dinafara Universităţii, în frunte cu P. Sf. Episcop *Nicolae Colan*.

REUNIUNEA română de muzică „G. Dima" din Sibiu, înfiinţată în 16 Noemvrie 1878, este una din mândriile cetăţii de scaun a Mitropoliei Ardealului. Activitatea ei artistică-culturală, statornică şi în plină ascensiune înainte de primul răsboiu mondial, după aceea a fost întreruptă, vremelnic, în câteva rânduri.

Reluată în anii trecuţi, mai ales datorită străduinţelor tânărului ei director de muzică dl prof. Ilie Micu dela Şcoala normală de băeţi „A. Şaguna", Reuniunea a procedat, în adunarea generală ţinută la 23 Ian. a. c., la intensificarea activităţii ei. Comitetul ales atunci înglobează elemente dotate cu suficientă râvnă şi pricepere în materie, pentru a-i reda Reuniunii „G. Dima" strălucirea vremilor dintru început. Actualul preşedinte activ, dl Inspector general administrativ Alexandru Colfescu, secondat de dl ministru Ioan N. Ciolan, păr. cons. arhiep. Prot. Al. Popa, avocat Dr. S. Mitea (vice-

președinți), păr. prof. univ. Dr. Grigorie T. Marcu (secretar general), ș. a., plănuește comemorarea împlinirii unui veac dela nașterea lui G. Dima, pentru toamna anului acestuia (10 Oct. 1847—10 Oct. 1947).

La praznicul de pomenire al sf. Gheorghe (23 Aprilie a. c.), corul Reuniunii a cântat în Catedrala mitropolitană Liturghia de G. Dima, iar în continuare s'a săvârșit un parastas pentru odihna sufletului renumitului compozitor ardelean.

Vom reveni cu amănunte.

† D. COLTOFEAN, consilier referent al secției economice a Arhiepiscopiei Sibiului, a adormit întru Domnul în 23 Martie a. c., în vârstă de 62 ani.

A slujit Biserica noastră vreme de 34 ani în chip exemplar, fiind unul dintre cei mai pricepuți și corecți sfetnici ai I. P. Sf. nostru Mitropolit Nicolae.

Cinstea, râvna și punctualitatea sa erau neîntrecute, iar sufletul, din seamă afară de bun.

Dumnezeu să-l odihnească în curțile Sale și să-i ridice urmaș vrednic de virtuțile cu care a fost împodobit!

FACULTATEA de Teologie din București și-a complectat Corpul didactic cu următorii pofesori și conferențiari: Păr. Dr. D. Stăniloae (prof. de Ascetică și Mistică), Dr. Iustin Moisescu (prof. de Exegeza N. T.), Păr. Dr. Mihail Bulacu (prof. de Catehetică), Păr. Dr. Grigore Cristescu (reintegrat prof. de Omiletică), Păr. Dr. D. Fecioru (conferențiar de Omiletică patristică) și Păr. Dr. Nicolae Balca (conf. de Filosofie creștină).

PAROHUL ortodox din Turnișor, păr. Nichifor Todor, unul din cele mai zeloase elemente ale clerului nostru tânăr, are o gospodărie modestă și trei copilași mărunței. Când au sosit în sat copiii moldoveni, a mai luat doi, ca să fie cinci. O adevărată „grădiniță" de copii mici...

Fapta lui a făcut o adâncă impresie asupra populației satului, care a sârguit să-i urmeze pilda — și a fost încrestată la răboj de presa laică sibiană cu toată atențiunea cuvenită unui gest de excepție.

VATICANUL a numit nunțiu apostolic în România, în locul Monseniorului Andrea Cassulo, a cărui delegație a încetat, pe Monseniorul Gerald Patrik O'Hara, episcop de Savannah-Atlanta (USA).

STATELE Unite ale Americei vin în ajutorul populației înfometate din țara noastră. Hotărîrea aceasta, anunțată de dl Harry Truman, președintele USA, a și fost tradusă în faptă. Distribuirea ajutoarelor se face de către Crucea Roșie a României, în colaborare cu delegații Crucii Roșii americane. GR. T. M.